TAO-CULUK'DAKİ ANAHTAR-KAVRAMLAR

Toshihiko Izutsu

Çeviren:

Ahmed Yüksel Özemre

ÜSKÜDAR-2001

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN TAKDÎMİ

Prof. Toşihiko İzutsu'nun ***A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism/Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang Tzû*** başlıklı iki cildlik âbidevî eserinin 1. kısmının çevirisinin ilk baskısı Haziran 1998'de ve ikinci baskısı da Aralık 1999'da, gene Kaknüs Yayınları'nda, ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*** adı altında yayınlanmıştı. Rahmetli üstâdın bu eserinin ***Tao-culuk'daki Anahtar-Kavramlar*** hakkındaki incelemesini ihtivâ eden 2. kısmı ile ***İbn Arabî ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Varlık Anlayışlarının Mukāyesesi*** hakkındaki incelemesini ihtivâ eden 3. kısmından oluşan bu ikinci ve son cildinin çevirisini de şimdi okuyuculara takdîm edebilmekten büyük mutluluk duymaktayım.

Prof. İzutsu eserinin bu 2. ve 3. kısımları için, 1. kısmın başında takdîm etmiş olduğu Önsöz ve Giriş'den ayrı bir Önsöz ve Giriş takdîm etmiş değildir. Bu 2. kısım Tao-culuğun Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun bakış açısından anahtar-kavramlarının semantik bir incelemesini ihtivâ etmektedir. Ancak bu inceleme, konunun idrâkini kolaylaştırmak açısından, eserin 1. kısmına sürekli olarak yollama yapmakta ve eserin 3. kısmını teşkil eden mukāyesenin zeminini hazırlamaktadır. Bu bakımdan eserin 1. kısmının daha önce okuyucu tarafından okunmuş olması bu ikinci cildin anlaşılıp hazmedilmesini kolaylaştıracaktır.

Çince'de bazı kavramların haiz olduğu muğlâklık ile çinlilere has diyalektik, eserde yer yer hazmı kolay olmayan ibârelerle ve pasajlarla karşı karşıya kalınmasına sebeb olmaktadır. Eserde yazarın metnin daha iyi anlaşılması için yaptığı açıklamalar ve ekler yuvarlak parantezler içinde, bendenizinkiler de köşeli parantezler içinde verilmiş bulunmaktadır. Çince bütün kelimeler yazarın takdîm ettiği şekle göre[1] ve Türkçe okundukları gibi ve italik harflerle yazılmıştır. Eserin orijinalinde yalnızca dipnotlarında bulunmakta olan ve sâdece Çince bilen filologları ilgilendiren ideografik karakterlerle dizilmiş olan yazılar, dizgi imkânsızlığından ötürü, çeviride yer alamamıştır. Bu durum metnin anlaşılması husûsunda hiçbir engel teşkil etmemektedir.

Bu kitabın tercümesine Akkuyu Nükleer Santrali İhâlesi'nde Türkiye Elektrik Üretim İletim A.Ş. nin (TEAŞ'ın) Genel Müdürü'ne danışmanlık yapmakta iken, Aralık 1999'da Ankara'da başladım. Haziran 2000'den Mayıs 2001'e kadar (geçirdiğim yüksek tansiyon, enfarktüs, şeker, hepatit gibi bir dizi rahatsızlık dolayısıyla) 11 ay kadar ara verdim. 215 sayfalık kitabın orijinalinin son 75 sayfasının tercümesi, Ek: I ve EK: II nin yazılması ve Küçük Sözlüğün hazırlanması ise, sağ gözümden geçirdiğim 14 ameliyatın etkisiyle, yalnızca sol gözümü kullanarak mümkün oldu.

---

[1] Meselâ, batı kaynaklarında Lao-Tzû'nun *Tao Tê King* diye geçen kitabı yazar tarafından ***Tao Tê Çing*** olarak kabûl edildiğinden bu tercümede de yazarın kabûlü muhâfaza edilmiştir.

Bu çilelere sabretme gücünü veren Cenâb-ı Rabbü-l Âlemiyn'e gerektiği gibi hamddan âcizim. Ayrıca bana karşı anlayış ve sabır âbidesi olan muhterem eşim Gülsen hanıma ve sevgili kızlarım Fezâ ve Râbia'ya da karşılığını veremeyeceğim kadar çok şey borçluyum. Kıymetli dostlarım Hasan Alpay, Dr. Mustafa Aydın ve Necmettin Şahinler metni sıkı bir kontrol ve eleştiriye tâbî tuttular. Bu katkılarından dolayı kendilerine minnet ve muhabbetlerimi arz ediyorum. Cenâb-ı Hakk hepsinden râzî olsun.

AHMED YÜKSEL ÖZEMRE
Üsküdar, 10 Temmuz 2001

İKİNCİ KISIM

TAO-CULUK'DAKİ ANAHTAR-KAVRAMLAR

2/I. BÖLÜM

LAO-TZÛ VE ÇUANG-TZÛ

Tao Tê Çing adıyla bilinen kitap artık bütün Dünyâ'da tanınmakta ve Doğu Bilgeliği'nin en kıymetli temel metinlerinden biri olarak Batı'da da çeşitli çevirilerinden yaygın bir biçimde okunmaktadır. Bu kitabın, genellikle (ya da halk arasındaki söylentilere bakılacak olursa), Konfüçyüs ile aynı zamanda yaşamış ama ondan daha yaşlı Lao-Tzû isimli eski bir çin bilgesi tarafından yazılmış felsefî-rûhânî bir kitap olduğu düşünülmektedir. Fakat daha bilimsel çevrelerde bugün, bu beyânın gerçeği yansıttığını kimse kabûl etmemektedir.

Gerçekten de, bu kitabın kimin eseri olduğu sorusunun Çin'de[2] ilk kez sorulmağa başlanmış olduğu Ç'ing Hânedânı zamanındanberi, bu konu yalnızca Çin'de ve Japonya'da değil fakat Batı'da da o kadar çok kimse tarafından tartışılmış ve biribirinden o kadar farklı varsayımlar ileri sürülmüştür ki biz de *Tao Tê Çing*'in tek bir düşünürün eseri olup olmadığı ve hattâ Lao-Tzû diye bir kimsenin gerçekten de yaşamış olup olmadığı konularına bu kitapta hiç değinmemeği tercih ettik. Bu kitabın ne zaman ve kimin tarafından yazılmış olduğuna tam bir güvençle herhangi bir târih yakıştıracak konumda değiliz.

Tao Tê Çing'in kimin eseri olduğunun ya da gerçekten de kendisine izâfe edilen kişinin eseri olup olmadığının, bu kitaptaki amacımız açısından, yalnızca marjinal bir önemi vardır. Eskiden Çin'in Ç'u eyâletinde, yüzaltmış yıldan çok yaşadığı sanılan[3] Lao-Tzû isimli târihî bir şahsiyetin mevcûd olup olmamasının da, bu bilge kişinin gerçekten de *Tao Tê Çing*'i yazan kişi olup olmamasının da, ya da (ister olumlu ister olumsuz cevaplar verilsin) buna benzer bütün soruların da bu incelememizin içeriği üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Asıl temel öneme sâhip olan *Tao Tê Çing*'de mevcûd olan düşüncedir. Uygun bir biçimde tahlil edilip idrâk edildiğinde ise, *Tao Tê Çing*'deki temel fikrin kendine özgü bir iç-yapıya sâhip olduğu ve İbn Arabî'nin takdîm ettiği tarzdaki "***Varlığın Birliği***" (*Vahdet-i Vücûd*) felsefesinin fevkalâde ilgi çekici bir çin kopyasını ortaya koymakta olduğu anlaşılacaktadır.

Tao Tê Çing'i kimin yazmış olduğu konusunun bizi ancak marjinal bir biçimde ilgilendirdiğini ifâde etmiş bulunuyorum. Ama daha kesin konuşmak gerekirse konunun, söz konusu felsefenin temel yapısını isâbetli bir biçimde tahlîl edip idrâk ede-

---

[2] Bu konuda, Lao-Tzû'nun halk arasında yaygın olan hayat hikâyesinin inanılırlığı hakkında ciddî kuşkular ileri süren biri olarak, Ç'ing Hânedânı döneminin en yetkili yazarlarından olan Ts'ui Şu'yu zikretmek gerekir. Ts'ui Şu, ***Tao Tê Çing*** hakkında: "*Tao ve Fazilet Hakkında Beşbin Kelime*'yi kimin yazmış olduğunu kimse bilmemektedir. Bunun, her hâlükârda, Yang Çu'yu izleyenlerden birilerinin bir sahtekârlığı olduğunda şüphe yoktur" demektedir. (*Yang Çu, Ç'ing Hânedânı zamanında yaşamış, antikonformist yâni örf ve törelere karşı çıkmış olan bir zâttır.*"Çevirenin notu").

[3] Lao-Tzû'nun ismi kısaca "Yaşlı Üstâd" anlamındadır ama "yaşlı" kelimesi bu kapsamda "ölümsüz" kelimesiyle hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır.

bilmemizle ilgili olması bakımından, gene de bizi ilgilendiren bâzı vechelerinin bulunduğunu kabûl etmemiz gerekir. Aşağıda bu vechelere dikkati çekecek, ve daha sonraki bölümlerde bütün ayrıntılarıyla takdîm edilecek olan husûsların derinliğine anlaşılabilmesini sağlamak üzere gerekli olan zemini hazırlamak için bunların kısa bir açıklamasını da takdîm edeceğiz. Bu kapsamda, meseleleri uygun bir biçimde iki başlık altında toplayabiliriz: bunlardan biri *Tao Tê Çing*'in kronolojisiyle, diğeri ise kim olurlarsa olsunlar *Tao Tê Çing*'in müelliflerinin şamanist arka-plânlarıyla ilgilidir.

Lao-Tzû kendisi hakkında kesin bir bilgiye sâhip olmadığımız efsânevî ya da yarı efsânevî bir kimsedir. Çünkü, ona izâfe edilmekte olan hayat hikâyesinin dayandığı târihî bir nüvenin olduğunu varsaysak bile, halkın hayâl gücü onun etrafında öylesine olanak-dışı ve inanılmaz olaylardan oluşan bir örgü örmüş bulunmaktadır ki bunların efsânelerden, uydurma hikâyelerden (*esâtirden*) ve (*gerçek*) vak'alardan oluşan girift yumağını çözebilmeyi ümid etmek aslā mümkün değildir.

Eski devirlerde bütün çinli târihçilerin en temkinlisi, en güveniliri olarak bilinen ve Han Hânedânı zamanında (yâni M.Ö. I. yüzyılın başında) yaşamış bulunan Ssû Ma Ç'ien dahi Lao-Tzû'nun hayâtı ve mâcerâları hakkında ilk kez derli toplu bir bilgi sunan *Târih Kitabı* isimli eserinde, farklı kaynaklara dayanan fakat biribiriyle tutarsız çeşitli rivâyetlerden oluşan bir hikâye takdîm etmekle yetinmiştir.

Bu efsânelerden birine bakılacak olursa Lao-Tzû, Ç'u[4] eyâletinde doğmuşmuş. Kendisi Çou kıraliyet hazînesi memurluğu görevinde iken Konfüçyüs onu ziyârete gelmiş. Bu karşılaşmadan sonra Konfüçyüs'ün kendi talebelerine Lao-Tzû hakkında şu uyarıda bulunmuş olduğu rivâyet edilmiştir: "Kuşlar uçar, balıklar yüzer ve hayvanlar yürür. Bütün bunlar kesin olarak bildiğim şeylerdir. Bundan başka: yürüyen tuzağa düşebilir, yüzen oltaya takılabilir ve uçan da bir okla vurulabilir. Ama biz bir ejderhâ ile ne yapabiliriz? Biz onun rüzgârlara ve bulutlara nasıl binmekte olduğunu ve göğe nasıl yükseldiğini bile göremeyiz. Benim bugün karşılaşmış olduğum şu Lao-Tzû yok mu, işte o muhtemelen ancak bir ejderhâ ile kıyaslanabilir!"

Bu hikâye Lao-Tzû'yu Konfüçyüs'ün (M.Ö. 551-479) yaşlı bir çağdaşı olarak takdîm etmektedir. Bu, Lao-Tzû'nun M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış bir kimse olduğuna işâret etmekte ise de bu rivâyet muhtemelen gerçek bir târihî olguya tekābül etmemektedir.

Yukarıda anlatılmış olan hikâyenin târihî bir olay olmadığı hakkında pekçok delîl ileri sürülmüştür. Bunlardan biri daha doğrusu (bu kabil delîlleri desteklemek üzere üretilen ayrıntılar arasından büyük farklılıklar bulunması bakımından) bir "tip"i dememiz gereken delîl, eski Çin'de felsefî düşüncenin târihî gelişmesine has kalıplarla ve bu ve bunun gibi hikâyelerin dil açılarından incelenmesiyle ilgili olarak, bizim i-

[4] Lao-Tzû'nun iddia edilen bu doğum yerinin anlamı bu bölümde daha sonra tartışılacaktır. Benim burada Lao-Tzû'nun görevini "Çou kıraliyet hazînesi memurluğu" şeklinde tercüme etmiş olmamla ilgili olarak Şiegata Koyanagi'nin 1942'de Tokyo'da yayınlanmış olan *Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Fikriyâtı ve Tao-culuk* isimli eserinin 26 ve 27. sayfalarına bakınız.

çin özel bir önem arzetmektedir. Dil açısından ileri sürülen delîllere burada bir örnek vermek istiyorum.

Sôkiçi Tsuda *Tao-cu Ekolün Fikriyâtı ve Gelişimi* başlıklı meşhûr eserinde *Tao Tê Çing*'deki bâzı anahtar teknik terimlerin sıradışı kullanışını dil açısından (*filolojik açıdan*) titiz bir incelemeye tâbî tutmakta ve bu kitabın ancak Mencius'un[5] döneminden sonraki bir dönemin ürünü olduğu sonucuna varmaktadır. Bu, hiç kuşkusuz, Lao-Tzû'nun (târihî bir şahsiyet olarak yaşamış olduğunu varsayarak) Mencius'den sonra yaşamış olmasını gerektirmektedir.

Tsuda bu incelemesinde kıstas olarak *Tao Tê Çing*'in XVIII. Bölüm'ünde bulunan ve *jên* ile *i* kelimelerininin bir bileşimi olan *jên-i* deyimini seçmektedir[6]. *İnsanlık* anlamındaki *jên* kelimesi ile *dürüstlük* anlamındaki *i* kelimesi, doğrusunu söylemek gerekirse (*bu hâlleriyle*), Lao-Tzû'nun sözlüğüne ait olmayan kelimelerdir; bunlar Konfüçyüsçülük'de geçerli olan anahtar-kavramlardandır. En temel iki beşerî hasleti temsil eden bu kelimeler bizzat Konfüçyüs'ün ahlâk düşüncesinde fevkalâde önemli rol oynamaktadır. Ama bunlar Konfüçyüs'ün ağzında biribirinden bağımsız iki ayrı kelime olarak kalmaktadırlar; bunlar Konfüçyüs'de *jên-i* şeklinde bileşik bir biçime sâhip olan semantik bir birim olarak terkîb edilmiş değildirler. Böyle bir terkîbe ancak Konfüçyüs sonrası dönemde rastlanmaktadır.

Tsuda, *jên-i* kavramı üzerinde duran ilk düşünürün Mencius olduğuna dikkati çekmektedir. Bir yandan bu, diğer yandan da Lao-Tzû'nun *jên* ile *i*'yi söz konusu bileşik biçimde kullanmış olduğu olgusu *Tao Tê Çing*'in Mencius'dan itibâren *jên-i* deyiminin artık iyice yerleşmiş olduğu dönemin bir ürünü olduğunu telkin etmektedir, zîrâ *Tao Tê Çing*'de *jên-i*'nin kullanıldığı pasaj Konfüçyüs'deki ahlâk anlayışının bilinçli bir eleştirisini yapmak üzere kaleme alınmış görünmektedir. Başka bir deyişle, Lao-Tzû'nun bu deyimi kullanması ancak gözünün önünde Mencius'un eserinin ve onun ahlâk teorisinin bulunmasıyla mümkündür.

Bundan başka Tsuda, Mencius'un Konfüçyüs-çülük ile bağdaşmayan her şeyi hiddetle ihbâr ve ilân ederek üstüne gittiğine ama, Tao-culuğun kendi doktriniyle taban-tabana zıt bir öğreti olmasına rağmen, hiçbir yerde Lao-Tzû'yu ya da *Tao Tê Çing*'i eleştirmek için bilinçli bir gayret sarf etmemiş olduğuna da dikkati çekmektedir. Hattâ Mencius, Lao-Tzû'nun ismini bile zikretmemektedir. Bu ise *Tao Tê Çing*'in Mencius'un döneminden sonraki bir döneme ait olduğunun reddedilmesi mümkün olmayan bir kanıtıdır. Öte yandan Lao-Tzû'nun doktrininin Hsüh-Tzû (M.Ö. yaklaşık: 315-236) tarafından açıkça eleştirilmiş olması bunun Hsüh-Tzû'dan sonra olamıyacağının da delîlidir. Buna göre Tsuda, sonuç olarak, *Tao Tê Çing*'in Mencius ile Hsüh-Tzû arasındaki (*yâni M.Ö. 289 ilâ 236 arasındaki*) bir dönemde yazılmış olması gerektiğine hükmetmektedir.

---

[5] Batı'nın, lâtinleştirilmiş ismiyle, Mencius diye bildiği Mıngtzi ya da Mengtzi (M.Ö. 372-289) Konfüçyüs-çü ekolün Konfüçyüs'den sonraki önemli temsilcilerinden biridir (Çevirenin notu).

[6] ***Tao Tê Çing***'in XVIII. Bölümü "*Ne zaman ki Tao terkedilir, o zaman beşerî dürüstlük ortaya çıkar*" diye başlamaktadır.

Tsuda'nın ortaya koymuş olduğu delîllerde bu kitaptaki ilgi alanımızın dışında kaldıkları için tartışmak istemediğim bâzı problematik noktalar bulunmaktadır. Ama bütünü göz önünde tutulduğunda kendisinin haklı olduğunu düşünmekteyim. Gerçekten de *Tao Tê Çing*'de, sağlam bir temel üzerinde kurulu bulunan Konfüçyüs felsefesinin dayandığı arka-plâna karşıt olan bir yere yerleştirmeksizin isâbetle anlamamızın mümkün olmadığı bâzı pasajlar bulunmaktadır. Ve bu da, aslında, en azından öncelikle Lao-Tzû'nun fikriyâtı ile ilgilenenler için bütün meselenin özünü teşkil etmektedir. Meselâ, *Tao Tê Çing*'in başlangıcında, sıradan yâni gerçek olmayan bir "yol" ile sıradan yâni gerçek olmayan "adlar"a kesinkes zıt bir biçimde, gerçek Yol ile gerçek Ad'ın zikredilmekte olduğu meşhûr satırların[7] delâlet ettiği gerçek anlamı, ancak, sıradan "yol"u Konfüçyüs ekolü tarafından anlaşıldığı ve öğretildiği gibi yaşamanın ahlâkî yolu olarak ve bu sıradan "adlar" diye tanıtılanların da Konfüçyüs'vârî adlar yâni belirli "adlar" aracılığıyla tesbit edilmiş en yüce ahlâkî kategorilerden (yâni anahtar-kavramlardan) başka bir şey olmadıklarını idrâk etmek sûretiyle anlayabiliriz.

Bundan başka *Tao Tê Çing* Mo-Tzû, Yang Çu, Şang Yang ve hattâ Çuang-Tzû, Şên Tao ve diğerleri gibi farklı kaynaklardan türetilmiş olan (ya da en azından öyle görünen) bir takım kelimeler ile cümleler de içermektedir. Bu gözleme dayanarak bâzı araştırıcılar, Tsuda'dan da öteye giderek, *Tao Tê Çing*'in Çuang-Tzû ve Şên Tao'dan da sonraki bir döneme ait olduğunu beyân etmişlerdir. Bir örnek vermiş olmak için, Pekin'de çağdaş bir araştırıcı olan Yang Jung Kuo'nun da *Eski Çin'in Düşünce Târihi* isimli eserinde[8] bu kabil bir tutum sergilemekte olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel olarak Lao-Tzû'dan sonra yaşamış gibi telâkki edilen düşünürlere mehaz olarak yapılan bu "yollamalar"ın bâzıları *Tao Tê Çing*'in bizzat icrâ ettiği etkilere bağlı olarak açıklanabilir. Bunun yanında bu kitabın, bugün elimizde bulunduğu şekliyle, metninin de Han Hânedânı döneminde herhâlde bir baskı, yeniden baskı ve yeniden düzenleme sürecinden geçmiş olduğunu da unutmamak gerekir. Bu takdirde söz konusu "yollamalar"ın çoğu, sâdece, sonradan yapılmış olan eklemeler de olabilir.

Eğer bu böyle ise, *Tao Tê Çing*'in ihtilâflı bir eser olduğu kabûl edilmelidir. Ve en azından, bundaki düşüncenin şekillenişinin Konfüçyüs düşünce ekolünden sonra gerçekleşmiş olduğu kesindir. Kitabımızın amaçları çerçevesinde kalmak için, *Tao Tê Çing*'in kronolojisi konusunda bu noktadan ileri geçmek istemiyoruz.

Şimdi Lao-Tzû'nun şamanist arka-plânına dönüyorum. Bu, tartışmasını kapatmış olduğumuz *Tao Tê Çing*'in kronolojisi meselesinden çok daha önemli bir meseledir. Bu, aynı zamanda, incelememizin dayandığı temel tez açısından da merkezî bir önemi hâizdir. Bundan sonraki bölüm, tümüyle, Lao-Tzû ile Çuang-Tzû'nun felsefî dü-

---

[7] Bu pasaj ileride tercüme edilip açıklanacaktır.

[8] Bu kitabın ilk baskısı Pekin'de 1954 yılında yapılmış olup gene Pekin'de 1955 yılında yapılmış olan 3. Baskısının VII. Bölümü'nde s. 245-247 'de yazar: "Lao-Tzû'nun kitabı, bana göre, Çuang-Tzû ekolünün Muhârib Eyâletler döneminde vuku bulan gelişmesinden sonraki dönemin bir ürünüdür" demektedir.

şüncesinin şamanist kökeninin ayrıntılı bir tartışmasına tahsis edilmiş olduğundan burada basit bir ön bilgi vermekle yetineceğim.

Lao-Tzû'nun Ssü Ma Ç'ien'in *Târih Kitabı* isimli eserinde verilen hayat hikâyesinin Lao-Tzû'yu Ç'u eyâletinde doğmuş olarak göstermiş olması üzerinde durmaya değer bir husustur. Ssü Ma Ç'ien bir pasajda: "Lao-Tzû, Ç'u eyâletinin K'u vilâyetinde, Li Hsiang'da Ç'ü Jên köyünde doğmuştur" demektedir. Başka bir pasajda da, farklı bir nakle binâen, Konfüçyüs'ün zamanında Lao Lai-Tzû isimli bir zâtın bulunduğunu, bunun Ç'u eyâletinde doğmuş bir kimse olduğunu, içinde Yol'dan bahsettiği onbeş kitap yazmış olduğunu ifâde etmektedir. Ssü Ma Ç'ien bu zâtın Lao-Tzû ile aynı kimse olabileceğini de eklemektedir.

Bütün bunların hepsi pekālâ bir efsâne de olabilir. Bana göre bu efsânenin *Tao Tê Çing*'in yazarı ile Ç'u eyâleti arasında bir bağıntı kurması çok anlamlı görünmektedir. Lao-Tzû'nun güneydeki bu Ç'u eyâleti ile bağlantılı olması yalnızca bir tesâdüf olamaz. Çünkü *Tao Tê Çing*'in başından sonuna kadar "Ç'u eyâletine has bir espri"nin hükümrân olduğu gözlenmektedir. "Ç'u eyâletine has bir espri" ile zihnin şamanist eğilimini ya da şamanist düşünce tarzını kastetmekteyim. Ç'u, Çin'in medenî Orta Kırallığı'nın güney kenarında bulunan doğal güzellikler bakımından zengin ama kültür bakımından fakir ve çin kökenli olmayan farklı ve tuhaf örf ve âdete sâhip pekçok insanın yaşadığı yabânî nehirler, ormanlar ve dağlardan oluşan geniş bir eyâletti. Burada tabiat-üstü varlıklar ve cinler hakkında her cins bâtıl îtikad yaygın bulunmakta olup şamanist örf ve âdetler de pek revaçtaydı.

Ama, Ç'u eyâletinin en büyük şamanist şâirlerinden Ç'ü Yüan'ın[9] yazdığı mersiyelerin de tanıklık ettikleri gibi, bu ilkel ve "uygar olmayan" görünüşlü çevrenin hârikulâde bir hayâl gücünü ve şâirâne bir ilhâmı besleyen ideal bir temel olması mümkündür. Aynı çevre metafiziksel düşüncenin fevkalâde farklı bir nev'ini üretebilir. Bu pekālâ da mümkündür, çünkü, aslında her ne kadar ham bir vâkıa imiş gibi görünse de, Şamanizm'de yaşanan vecd ve istiğrâk hâli rafine edilerek yüksek bir mânevî düzeye doğru tekemmül ettirilmeye müsait bir tabîata sâhiptir. Bu felsefî tekemmül süreci en canlı bir biçimde bizzat Çuang-Tzû tarafından ortaya konulmaktadır. Lao-Tzû ise sonucu daha çok nihaî ve statik şekliyle takdîm etmektedir. Fakat ben her hâlükârda, Lao-Tzû'nun düşüncesindeki mânevî derinliğin en iyi şekilde ancak kadîm Çin'deki eski şaman geleneğinin felsefî bir şâhikası olarak idrâk edilmek sûretiyle değerlendirilebileceğine inanıyorum. Bu [*mânevî derinlik ise, İbn Arabî'nin anladığı biçimde*] Hakk'da yok olmakla sonuçlanan şahsî bir tevhîd [*zevk ve*] tecrübesine dayanan metafizik [*bâtınî*] bir sistem olarak ortaya çıkmaktadır. [*Böyle bir tecrübenin temin ettiği ve*] eşyânın beş hissimizin dışında haiz olduğu düzeni idrâk ettiren [*böyle bir*] vizyon [*şühûd*] ise, aslında, en çiğ ve en basit şekilleri altında bile Şamanizm'de bilkuvve bulunan ezelî bir değerdir.

---

[9] Oldukça anlamlı bir olgu olarak Ç'u eyâletinin bu büyük şâirinin Çuang-Tzû'nun çağdaşı olduğuna dikkati çekmemiz gerekir. Kuo Mo Jo'nun yapmış olduğu çok ayrıntılı ve mükemmel incelemeye göre Ç'ü Yüan, M.Ö. 340 yılında doğmuş ve M.Ö. 278 yılında altmışiki yaşında ölmüştür. Ma Hsü Lun'un Çuang-Tzû için yaptığı buna benzer mükemmel bir inceleme de onun yaklaşık olarak M.Ö. 370-300 arasında yaşamış olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır.

Bu bakımdan ben, Henri Maspero'nun[10]: 1) Tao-culuğun, Milâd'dan önce dördüncü yüzyılın başında, mistik bir metafizik [*bâtınîlik*] olarak birdenbire Lao-Tzû ile ortaya çıkmış olduğu, 2) o yüzyılın sonuna doğru Çuang-Tzû tarafından felsefî bir sistem olarak geliştirilmiş olduğu, 3) Lieh-Tzû tarafından büyük ölçüde avâma hitâb edebilecek bir şekle sokulmuş olduğu ve 4) Han Hânedânı'nın son dönemine kadar da tümüyle bir bâtıl îtikadlar, animizm, sihir ve büyüden oluşan karmakarışık bir sisteme dönüşerek bozulma ve soysuzlaşma yolunu tutmuş olduğu hakkındaki yerleşik kanaati reddetmesinde haklı olduğunu düşünmekteyim. Maspero, ziraat topluluğuna has ve kişinin [*mânevî*] kurtuluşu ile ilgisi olmayan Devlet dininin aksine, Tao-culuğun kökü çok eski devirlere kadar inen "şahsî" bir din olduğuna inanmakta ve Lao-Tzû ile Çuang-Tzû ekolünün bu geniş dinî hareketin belirgin bir rûhânî-felsefî eğilimle temâyüz eden özel bir kolu olduğunu savunmaktadır.

Bu gözlemler bizi, bir kere daha, *Tao Tê Çing*'in yazarının kim olduğu ve Lao-Tzû diye bir kimsenin gerçekte yaşamış olup olmadığı meselesine sevketmektedir. Şamanizm'in bu kabil bir metafizik olgunluğunun, sıra-dışı bir felsefe dehâsıyla donatılmış bir düşünürün bilfiil bir müdâhalesi ve katkısı olmaksızın kendi doğal gelişmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabileceği hiç tahayyül edilebilir mi? Ben, kendi hesabıma, bunun böyle olamıyacağını düşünüyorum. Şamanizm, eğer bir dâhînin düşünce gücüyle daha yüksek bir düzeye ref edilmemiş olsaydı [*bir takım*] dinî hislerin avâmî bir ifâdesi olarak kendi ilkel hamlığında kalmağa devâm etmiş olacak, ve muhtemelen Evren ile ilâhların ve cinlerin ortaya çıkışlarını açıklamağa yönelik kozmogonik efsânelerden başka bir şey de üretmemiş olacaktı. Bu kabil efsâneler felsefî bir Âlem'e bakış açısını geliştirecek malzemeyi temin etmeleri bakımından başlıbaşına bir öneme sâhiptir. Ama her şeyden önce bunların da belirli bir kemâle erdirilmesine çalışmak gerekir. Ve bu kapsamda bir emek de çok büyük bir entellektüel gayret ister. *Ç'u'nun Mersiyeleri*'nin ortaya çıkabilmesi için ilkel bir şamanist Âlem vizyonunun Ç'ü Yüan'ın zihninden geçmesi gerekmiştir. Benzer şekilde, aynı bir şamanist Âlem vizyonu da bu sefer, ancak münferid bir felsefe dâhîsi tarafından, *Tao*'nun derin metafiziğine yükseltilebilirdi.

Bu gözlemleri göz önünde bulundurarak *Tao Tê Çing*'i okuduğumuz zaman olağanüstü bir zâtın bütün kitaba sirâyet etmiş olan nefesini, ve rûhâniyeti kitabın her kelimesinde zong zong atmakta olan sıra-dışı bilge bir kişiyi hissedebiliyoruz. Daha sonra yapılmış olduğunu rahatlıkla kabûl ettiğim mümkün bütün eklemeleriyle bile *Tao Tê Çing*'in biribirleriyle uyumsuz farklı kaynaklardan alınmış düşünce parçalarından oluşan bir terkib eseri olduğu görüşüne katılmam imkânsızdır. Zîrâ kitabın her yerinde elle tutulur temel bir birliğin mevcûd olduğu görülmektedir. Ve bu birlik de tek bir şahsın eseri olan bir birliktir. Gerçekten de bir bütün olarak *Tao Tê Çing,* sıra-dışı tek bir zâtın, bilge bir şamanın şahsiyetiyle belirgin bir biçimde renk kazanmış olan ve bir eşi daha bulunmayan bir eserdir. Zâten kitabın XX. Bölümünde bu zât kendi portresini de bizzât kendisi çizmektedir:

---

[10] Henri Maspero: ***Le Taoïsme (Mélanges Posthumes Sur Les Religions Et L'Histoire De La Chine II***), Paris, 1950, III. Bölüm.

> "İnsanların çoğu, tıpkı mükellef bir ziyâfete dâvet edilmişler ya da ilkbaharda yüksek yerlere tırmanıyorlarmış gibi, neşeli ve şevklidir.
>
> Yalnızca ben, henüz daha gülümsemeğe başlamamış bir bebek gibi, hiçbir faaliyet emâresi göstermeden sessiz ve sâkin kalırım. Yalnızca ben yeri-yurdu, gidecek yeri olmayan biri gibi me'yûs ve gâyesiz bakarım.
>
> Diğer kimseler (ümit ve beklentilerle) dolup taşarken ben bomboş ve fakirim.
>
> Benimkisi aptal bir kişinin dimağıdır. Ne kadar da ağır, ne kadar da karmakarışıktır! Diğer kimselerin hepsi de zekî ve parlaktır, ama ben sönük ve kalın kafalıyım. Diğer kimselerin fehâmetleri yüksektir, ben ise tıpkı sürekli dalgalanan derin bir okyanus gibi, tıpkı dur-durak tanımadan esen rüzgâr gibi yavaş ve içime kapanığım.
>
> Diğer herkesin yapılacak bir işi varken ben tıpkı bir köylü gibi beceriksizim. Ben herkesden farklıyım; çünkü ben, beni, Ana'nın[11] beslemesine değer veriyorum".

Başka bir pasajda (LXVII) da kendisi hakkında, benzer şekilde, şunları beyân etmektedir:

> "Göğün altında kim varsa hepsi de beni târif ediyor ve benim büyük olduğumu ama ilgisiz göründüğümü söylüyor. Evet ben ilgisiz görünüşlüyüm ama büyük olduğum için ilgisiz görünüşlüyüm. Eğer her işe karışan, ilgi duyan biri olsaydım çoktan küçülmüş olurdum".

Kezâ LXX'de de şunu okumaktayız:

> "Benim kelimelerimi anlamak çok kolay, izlemek çok kolaydır. Ama Gök altında kimse onları anlamamakta ve kimse onları izlememektedir.
>
> Kelimelerim bir ilkeye dayanmakta, ef'alim (*fiillerim*) ise hâkim bir kuraldan neşet etmektedir. Ama halk (bu ilkeyi) anlamamaktadır. Ve ben de bundan dolayı halkın idrâkinin dışında kalmaktayım.
>
> Beni [*mâhiyetimi*] idrâk edenlerin nâdir oluşu, hiç kuşkusuz, benim değerimin yüceliğinin ölçüsüdür. İşte bunun içindir ki "Kutsal İnsan"ın kaba-saba giysileri vardır ama içinde değerli bir yeşim taşı taşır".

Bu pasajlar çok özgün bir rûh hâletini, zamanlarını hayatın âdî zevkleriyle geçiren "zekî" kimselerden kendini uzakta tutan meyûs, ilgisiz ve beceriksiz gibi görünen bir zâtı târif etmektedir. Bu zât, kendisinin, sıradan bir kimseden tamâmen farklı olduğunun bilincine sâhip olduğu içindir ki bu kabil bir davranış sergilemektedir. Burada bizim sormamız gereken önemli soru şudur: Bu farklılık ne zaman ortaya çıkmaktadır? Buna bizzât *Tao Tê Çing* ve kezâ Çuang-Tzû kesin bir cevap vermektedir-

[11] Burada Ana, *Tao*'yu remzetmektedir. Tıpkı bir bebeğin hiçbir şey yapmaksızın ana rahminde beslenmesi gibi Tao-cu bilge kişiler de *Tao*'nun sînesinde herhangi bir fuzûlî faaliyet göstermeksizin hür ve kaygısızca yaşarlar.

ler: ***Bu zâtın kendisini diğer kimselerden farklı görmesinin sebebi Varlığın gerçek anlamına yalnızca kendisinin vâkıf olduğunun bilincine sâhip olmasıdır.*** Ve bu zât bunu, Çuang-Tzû'nun *tso wang* ya da "nisyânı kendisine mesken edinmiş olmak" diye isimlendirdiği, yâni istiğrâk hâlinde Tao ile birlik içinde olmasına dayanan derûnî metafizik şuhûdu [*görüşü, şâhit oluşu*] aracılığıyla bilmektedir. İşte bu açıdan bakıldığında, yukarıda beyân ettiğimiz ifâdelerin ötesinde kalan zât şamanist bir bilge kişidir; ya da, başka bir deyimle, bir bilge düzeyine yükselmiş ve yakaza hâlinde tecellî eden bir rü'yete [*görüşe*] sâhip olan bir şamandır.

Bu kabil bir tasvîre uyan felsefî açıdan gelişmiş bir şamanizmin özünün *Tao Tê Çing*'in her yerine sirâyet etmiş olduğunu kaydetmek incelememizde güttüğümüz amaç için çok anlamlıdır. İster Âlem'in metafizik [*batınî*] yapısıyla, ister insanın tabîatıyla, ister halkı yönetme sanatıyla, isterse de hayâtın pratik ideali ile ilgili fikir olsun kitapta rastladığımız bütün temel düşüncelerin çepeçevre bir düzen içinde bulunduğu (tâbir câiz ise) yaşamakta olan şahsî bir "merkez" vardır. Ve böylesine organik bir birlik-bütünlük ancak, *Tao Tê Çing*'in aslā şuradan buradan rastgele toplanmış uyumsuz fikir kırıntılarının bir terkîbi olduğu iddiasıyla değil fakat kitabın bütünüyle tek bir müellifin eseri olduğunun kabûlüyle izah edilebilir.

Bununla beraber *Tao Tê Çing*'in müellifinin kim olduğu meselesi bu incelememiz için aslā birinci derecede önemi haiz bir konu değildir. Bizim kendi görüş açımızdan önemli olan: 1) *Tao Tê Çing*'in temelini oluşturan bu şahsî birliği bir bütün olarak idrâk etmek, ve 2) buna, kitabın bütün temel fikirlerinin koordinasyonunu sağlayan bir merkez olarak, bir nîrengi noktası önemi atfetmektir. Zîrâ aksi takdirde bizim *Tao Tê Çing*'in anlaşılması güç sembollerinin neye delâlet ettiğine nüfûz etmemiz de, bu kitaba özgü metafiziğin yapısını duyarlı bir biçimde tahlîl etmemiz de mümkün olmazdı. Bu hususu özellikle vurgulamak istememin sebebi dilbilimcilerin bu kabilden yanlış yorumları pek sık yapmış olmalarıdır[12]. Bu incelemenin birinci kısmında (*yâni "İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar"da*[13]) İbn Arabî'nin mistik metafiziğini incelediğim zaman, düşüncenin kaynayıp da südûr ettiği derinliğe erişeceğimizi ümid edebileceğimiz bir "duygu birliği" tavrıyla yâni özel bir uyumlu sezgiyle konuya yaklaşmamızın gerekliliğini vurgulamıştım. Aynı tavır Lao-Tzû söz konusu olduğu zaman da gereklidir.

Lao-Tzû'dan Çuang-Tzû'ya döndüğümüzde daha sağlam bir zemine basmakta olduğumuzu hissetmekteyiz. Çünkü, her ne kadar Çuang-Tzû'nun gerçek hayatı ve ki-

---

[12] Daha önce de sözünü etmiş olduğumuz Japon dilbilimcisi Tsuda'yı buna bir örnek olarak gösterebiliriz. Tsuda bir dilbilimci olarak birinci sınıf bir âlimdi; ama idrâki ***Tao Tê Çing***'in şamanist-mistik vechesinin delâlet ettiği anlama kapalıydı. Sonuç olarak da Lao-Tzû'nun öğretisinin pragmatik bir hayat tarzından başka bir şey olmadığı yâni her türlü kötülüğün cirit attığı bir devirde mümkün bütün şartlar altında bir insanın güven ve sükûn içinde yaşamak için nasıl davranması gerektiğine dair bir öğreti olduğu hükmüne varmıştı (*a.g.e., sayfa:107-108*). Lao-Tzû'nun metafiziğinin de büyük bir değeri olmayan olağanüstü yüzeysel olduğunu söylüyordu. Kezâ, bir derinlik izlenimi verebilen bütün soyut kavramlar ve anlaşılması güç ifâdeler için de: "...(*Lao-Tzû'nun*) düşüncesinin özünün mâhiyeti de oldukça dünyevî ve cismânîdir" diyebiliyordu (*a.g.e., sayfa:97*).

[13] ***İbn-i Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***, Çeviren: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, Üsküdar 1999.

şiliği hakkında daha fazla bilgimiz yoksa da onun en azından Mencius, daha önce sözünü etmiş olduğumuz Ç'u eyâletinin büyük şamanist şâiri Ç'ü Yüan ve mantıksal kavramları kullanmak sanatında üstâd düzeyinde bir rekābet içinde bulunduğu parlak diyalektikçi Hui Şih ya da Hui-Tzû ile çağdaş olarak M.Ö. IV. yüzyılın ortalarında yaşamış târihî bir şahsiyet olduğunu bilmekteyiz.

Ssû Ma Ç'ien'in yukarıda sözü edilmiş olan *Târih Kitabı* isimli eserinde Çuang-Tzû ya da Çuang Çou, Mêng doğumlu biridir. Bir zamanlar Mêng'de bulunan Ç'i-Yüan'da bir memurdu. Büyük ve çeşitli bir bilgiye sâhip bir allâme idi ama savunduğu doktrin esas itibariyle Lao-Tzû'nun öğretisine dayanmaktaydı. 100.000 kelimeden daha geniş bir hacma sâhip olan tüm yazılarının önemli bir kısmı sembolik ve allegorik anlatımlar içermekteydi.

Ssû Ma Ç'ien tarafından Çuang-Tzû'nun doğum yeri olarak gösterilen Mêng'in bugünkü Ho Nan olması ve eski Sung eyâletindeki bir yer olması anlamlıdır. Bunu anlamlı bulmamın sebebi Sung'un eski Yin kavminin torunlarının, bu kavmin Çou kavmi tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra, yaşamalarına izin verilen yer olmasıdır. İşgalcileri tarafından "mağlûblar" olarak hor-hakîr görülmekte olan, bir zamanların bu şanlı-şerefli kavminin torunları sürekli olarak komşularının tehdidi ve istilâsı altında kalmalarına rağmen dinî inançlarını ve atalarının efsâne ve menkabelerini muhafaza etmeğe muvaffak olmuşlardır.

İncelememizin tezi açısından bu olayın anlamı yalnızca Yin kültürünün (kurban törenlerinde, gaybdan haber verme âyinlerinde ve kezâ bu kavim ile ilgili efsânelerde ortaya çıktığı şekliyle) animist-şamanist vechesi göz önünde tutulacak olursa hemen anlaşılacaktır. Yin kavmi, geleneksel olarak, rûhânî nesnelere karşı gösterdikleri tapınmaya varan aşırı saygı ve "Her-şeyin-üstündeki-Tanrı"ya ibâdet etmeleriyle tanınmaktaydılar. Yin ile Çou kavimleri arasındaki fark eskidenberi: "Yin rûhânî nesnelere tapar, Çou ise beşerî kültüre en yüksek değeri atfeder" şeklinde ifâdesini bulan eski bir vecîzeyle ifâde edilmekteydi.

Yin Hânedânı ile Sung kavmi arasındaki târihî bağıntıdan tamâmen bağımsız olarak Fung Yu Lang *Çin Felsefesinin Târihi* isimli eserinde[14], bana göre isâbetli bir şekilde, Çuang-Tzû'nun düşüncesinin Ç'u kavmininkine yakın olduğuna dikkati çekmektedir. Fung Yu Lang: "Sung eyâletinin Ç'u ile sınırdaş olması, Çuang-Tzû'nun, bir yandan Ç'u tarafından diğer yandan da (*Sung doğumlu olan Hui Şih gibi*) diyalektikçiler tarafından da etki altında kalmış olmasını pekālâ mümkün kılmış olabilir. Buna göre Hui Şih'in diyalektiğini kullanan Çuang-Tzû, derin düşüncelerini bir düzene sokabilmiş ve tutarlı bir felsefî sistem ortaya koyabilmiştir" demektedir.

Daha önce Lao-Tzû'nun düşüncesinin temel yapısıyla ilgili olarak "Ç'u eyâletine has bir espri"den söz etmiştik. Fung Yu Lang Ç'u *(Ç'u-Tzû)'nun Mersiyeleri* ile Çuang-Tzû ile karşılaştırmakta ve "bir hayâl zenginliği ve rûh zenginliği" izhâr etmede her ikisi arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunduğunu müşâhede etmekte-

[14] D.Bodde'nin çevirisi, 2 cild, Princeton, 1952-1953: I. cild sayfa: 221-222.

dir. Fakat bu benzerliği gerçek şamanist kökenine indirmeyi ihmâl ettiği için bu "hayâl zenginliği ve rûh zenginliği" açıklamasız kalmaktadır. Bundan sonraki bölümde bu konuda daha çok bilgi verileceği için şimdilik bu meselenin ayrıntılarına girmekten kaçınıyoruz.

Lao-Tzû ve Çuang-Tzû arasındaki ilişki meselesi dilbilimciler tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Daha önce de değinilmiş olduğu gibi Çuang-Tzû'nun bellibaşlı savlarının, geleneksel olarak, Lao-Tzû'nun öğretisine dayanmakta olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüş açısından Lao-Tzû, hiç kuşkusuz, Tao-cu Felsefe'de Çuang-Tzû'nun bir öncüsüdür, ve bu düşüncenin anahatları Lao-Tzû tarafından ortaya konmuş olup Çuang-Tzû'ya ise, yalnızca, bunları felsefî ve edebî becerisiyle kendine has bir biçimde büyük ölçekte allegorik bir sistem şeklinde ele alıp geliştirmek kalmıştır. Bu görüş şu iki olgunun tesbitinden çıkartılacak doğal bir sonuç olarak da ortaya çıkmaktadır: 1) bu iki zât arasında, bunların Âlem hakkındaki görüşleri ile mistik düşünce tavırları açısından reddedilmesi mümkün olmayan bir iç bağlantı mevcûddur; 2) Çuang-Tzû, sık sık, Lao-Tzû'yu ilk Tao-cu bilgelerden biri olarak zikretmekte olup bâzı yerlerde [*her ikisi tarafından*] kullanılan deyimler de hemen hemen aynıdır.

Bununla birlikte, mesele ilk göründüğü kadar da basit değildir. Ve son zamanlarda bu mesele hakkında ciddî sorular sorulmuş bulunmaktadır. Sırf bir girizgâh olsun diye, her ne kadar Çuang-Tzû'nun yazılarında Lao-Tzû efsânevî bir şahsiyet olarak zikrediliyor ve fikirleri de takdîm ediliyorsa da Çuang-Tzû'nun *Tao Tê Çing*'e hiç yollama yapmadığını söyleyebiliriz. Çuang-Tzû'nun yazılarında kendilerine önemli roller verilmiş olan pekçok şahsiyetin, aslında, tamâmen hayâlî şahsiyetler olduğunu bildiğimizden, *Tao Tê Çing*'e yollama yapılmamış olması da kesin olarak bir şey ispatlamaz. Dil benzerliği ise daha sonra *Tao Tê Çing*'e yapılmış olan eklemelerle, ya da daha önce her iki müellifin ortak bir kaynakdan yararlanmış olmalarıyla da izah edilebilir.

Bu bölümde kendisine yollama yapılmış olan Yang Jung Ko yalnızca Lao-Tzû'nun Çuang-Tzû'nun bir öncüsü olduğuna kuşkuyla bakmakla kalmayan, fakat daha da ileri gidip her ikisi arasındaki kronolojik sırayı tümüyle tersine de çeviren çağdaş âlimlerin bir temsilcisi olarak kabûl edilebilir. Yukarıda sözü edilen *Eski Çin-'in Düşünce Târihi* isimli eserinin ilgi çekici bir bölümünde bu âlim, Çuang-Tzû'nun Lao-Tzû'nun bir şâkirdi olmamış olduğunu ve aksine Lao-Tzû'nun ya da daha açık söylemek gerekirse *Tao Tê Çing*'in Çuang-Tzû'nun bir devâmı ve daha sonraki bir gelişiminden başka bir şey olmadığını kesin bir biçimde beyân etmektedir[15]. Ve bu iddiasını da tümüyle filolojik [*dilbilimsel*] temellere dayandırmaktadır. Haklı olduğunu ispat edebilmek için de Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun ortak anahtar-kavramlarından bâzılarını derinliğine bir incelemeye tâbî tutmakta, ve inceleme sonunda da *Tao Tê Çing*'in metninin içeriğinden, Çuang-Tzû'nun *Tao Tê Çing*'den daha eski olması gerektiğine hükmetmektedir. Meselâ, doğal gelişmenin evrensel ilkesi olarak *Tao*'nun (Yol'un), ya da Tabîat'ın, Çuang-Tzû'da "Semâ'dan ve Arz'dan önce"

---

[15] *a.g.e.*, sayfa: 252-257.

olduğunun ifâde edilmesine karşılık Mutlak'ın (*yâni Tao'nun*) bu iki vechesi arasındaki bağlantı ancak eksik bir biçimde işlenmiş bulunmaktadır. Kavramın mevcûd olmasına rağmen bu, henüz, iptidaî bir safhada bulunmaktadır. *Tao Tê Çing* ise kavramı bu safhada ele almakta ve bunu: *1)* her şeyin kendisinden südûr ettiği[16], *2)* ezelöncesi[17], ve *3)* "bilinmesi mümkün olmayan [*müteal, aşkın, münezzeh*] Kaynak", (*yâni*) bir mutlak ilke şekline sokarak işlemektedir. Ve Yang Jung Ko, Çuang-Tzû'yu başlangıç noktası ve Lao-Tzû'yu da bunun kemâle ermiş hâli olarak tasvir ederek bu ikisi arasındaki târihî bağıntının Tao-cu Felsefe'nin yapısının tümünde gözlenebildiği fikrindedir.

Bu hususta ileri sürmüş olduğu delîl ise, her ne kadar ilgi çekici ise de, hiç de meseleyi kestirip atacak kadar kesin değildir. Çünkü söz konusu edilen anahtar-kavramlar Lao-Tzû'dan Çuang-Tzû'ya kadar uzanan bir gelişim süreci cinsinden te'yid edilebilir bir açıklamaya da pekālâ izin vermektedir. Meselâ *Tao*'nun metafiziği açısından Lao-Tzû yalnızca sonuçları vermekte; yâni merkezinde "mutlak Mutlak" anlamındaki *Tao* bulunan; ve *Tao*'nun bu merkezden itibâren, kendi doğal yaratıcı faaliyeti aracılığıyla, kesret âlemine doğru safha safha [*nüzûl edip*] gelişmesini içeren, iyice belirgin bir monist sistem takdîm etmektedir. Daha önce de dikkati çekmiş olduğum gibi, bu ontoloji, yalnızca, Varlık [*idrâkinin*] mistik bir deneyime [*yaşanan şahsî bir zevke*] dayandığı varsayımıyla anlaşılabilmektedir. Bununla beraber Lao-Tzû, kendine has bu Âlem görüşünün bu deneyimsel vechesini ifşâ etmemekte fakat bununla ilgili muğlâk sembolik ipuçları vererek telkinlerde bulunmaktadır. İşte bunun içindir ki *Tao Tê Çing* kendisinden önce de mevcûd olan bir takım şeylerin sanki felsefî bir gelişimi imiş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ama bu, "kendisinden önce de mevcûd olan bir takım şeyler"in ille de başka bir takım kimselerden esinlenilmiş olmasını zorunlu kılmaz.

Öte yandan, Çuang-Tzû özellikle Tao-cu mistisizmin Lao-Tzû'nun dokunmadan bıraktığı bu deneyimsel vechesiyle ilgilenmektedir. Çuang-Tzû'nun başlıca düşüncesi, Bilinmesi-Mümkün-Olmayan'dan başlayarak çeşitli renk ve sûretlere doğru nüzûle kadar uzanan evrensel bir boyuta sâhip bir metafizik inşâ etmek değildir. Onun tek derdi insanın Varlık esrârına nüfûz etmesini mümkün kılan bu çok özel "deneyim" çeşididir. Çuang-Tzû insanı gitgide daha da idrâk sâhibi kılan, ve hislerle algılanan bu âlemin ardında gizli kalan [*Gayb*] âlemin[*in*] gerçek yapısına yaklaştıran psikolojik ya da rûhânî süreci bâzen allegorik bâzen de teorik bir biçimde ayrıntılarıyla resmetmeğe çalışmaktadır.

Lao-Tzû'nunkiyle karşılaştırıldığında, Çuang-Tzû'nun tutumu metafizik olmaktan çok epistemolojik bir tutumdur. *Tao*'nun duyular-üstü algılanmasından neşet eden pratik etkiler husûsunda her ne kadar ikisi de ortak bir ilgiyi paylaşmaktaysalar da, bunları temelde ayıran da işte bu farktır. Aynı farkı birisi yukarıya diğeri ise aşağıya doğru iki hareket cinsinden de ifâde etmek mümkündür. Lao-Tzû mutlak olan Mutlak'ın (*Tao'nun*) nasıl Bir'e, Bir'in de nasıl İki'ye, İki'nin de nasıl Üç'e ve Üç'ün de na-

[16] ***Tao Tê Çing***'den: "*Tao onbin şeyi üretir ya da büyütür*"
[17] Bu kavram isâbetli bir biçimde islâmî *kadîm* kavramıyla mukāyese edilebilir.

sıl "onbin nesne"ye doğru geliştiğini metafiziksel bir biçimde tasvîr etmeğe çalışmaktadır. Kendisi her ne kadar Geriye Rücû' kavramının yâni bütün her şeyin ortak menşeine dönüş sürecinin önemini vurgulamaktaysa da, Lao-Tzû'nun bu tasvîri başlıbaşına bir ontolojik aşağıya doğru iniş [*yâni nüzûl*] ya da [*aşağıya doğru*] südûr[18] hareketidir. Buna karşılık Çuang-Tzû, insan idrâkinin bu kesret âleminden hareket ederek bütün farklılıkların Bir'de (*Vâhid'de*) kaybolduğu ontolojik düzeye kadar yükselişinin epistemolojik açıdan tasvîriyle ilgilenmektedir.

Tao'nun idrâkinin epistemolojik vechesine atfedilen bu özel önem dolayısıyla Çuang-Tzû *Tao* kavramını felsefî bir sistem olarak geliştirmek zahmetine katlanmamaktadır. Onun *Tao* hakkındaki metafiziğinin eksik ya da kemâle ermemiş olarak görünmesi işte bundan dolayıdır. Bu ise onun mutlaka Lao-Tzû'dan daha önceki bir döneme ait olması gerektiğine delâlet etmez. Şu hâlde bu ikisi arasındaki fark, görmüş olduğumuz vechile pekālâ, sâdece bunların konuyu ele alıp vurgulayış tavırlarından doğmuş olan bir fark olabilir.

Bu bölümü Çuang-Tzû'nun ismiyle bilinen kitap hakkında da kısa bir açıklama takdîm ederek kapatmak istiyorum.

Han Hânedânı'nın Vakāyinâmesi'inde bulunan önemli *Bibliyografya* Çuang-Tzû'nun kendi ismiyle anılan bu kitabının elliiki bölümden ibâret olduğunu kaydetmektedir. Ama bugün elimizde bulunan temel metinde yalnızca otuzüç bölüm bulunmaktadır. Bu Kuo Hsiang'ın M.Ö. I. yüzyılda gerçekleştirmiş olduğu bir düzenlemenin sonucudur. Çuang-Tzû'nun bu târihten sonraki bütün kopyaları hep Kuo Hsiang'ın bu düzenlemesine dayanmaktadır. Tao-cu ekolün bu güzîde düşünürü Çuang-Tzû'nun metnini eleştirirek incelemiş, kesin olarak düzmece ve değersiz olduğuna inandığı pasajları çıkartmış ve geri kalanları da üç grupta toplamıştır. *Derûnî Bölümler* (*nei p'ien*) diye isimlendirilen birinci grup yedi bölümden oluşmaktadır. *Zâhirî Bölümler* (*wai p'ien*) diye isimlendirilen ikinci grup onbeş bölümdür. Ve *Çeşitli Bölümler* (*tza p'ien*) diye isimlendirilen üçüncü grupta da onbir bölüm bulunmaktadır.

Mümkün ekler ve metin-içi-eklemeler meselesini bir yana bırakacak olursak Derûnî Bölümler'in genellikle Çuang-Tzû'nun kendi düşüncesini temsil etmekte olduğunu ve muhtemelen de bizzat kendi kaleminden çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Diğer iki grupla ilgili olarak bugünkü araştırıcılar, bunların Çuang-Tzû'yu izleyenlerin ana metne eklemiş oldukları daha geç bir döneme ait gelişme, yorum ve açıklamalar olduğunda ittifak etmektedirler. Çuang-Tzû'nun ister kendi kaleminden çıkmış olsun ister olmasın, Zâhirî Bölümler ile Çeşitli Bölümler'in yalnızca tâlî bir öneme sâhip olmalarına karşılık, Derûnî Bölümler'in kitabın en eski tabakasını temsil etmekte olduğu ve gerek felsefî gerekse edebî açıdan da en temel kısmını oluşturduğu kesindir.

---

[18] *Bk*. ***Tao Tê Çing***, XLII. "Südûr" konusundan, daha sonra, bütün ayrıntılarıyla söz edilecektir.

Bu incelemem yalnızca Derûnî Bölümler'e dayanmaktadır. Bunu, biraz önce zikretmiş olduğum sebepten ötürü ve benim Çuang-Tzû'nun düşüncesi hakkında takdîm ettiğim tahlîlî tasvire tutarlılık kazandırmak arzusuyla yapmaktayım[19].

* * *

[19] Çuang-Tzû'dan pasajlar zikrederken Kuo Ç'ing Fan tarafından hazırlanmış olan *Çuang-Tzû Çi Şih* başlıklı Pekin 1961 baskısının 1. cildindeki sayfa numaralarını vereceğim. Bu kitabın editörü Ç'ing Hânedânı döneminin ileri gelen dilbilimcilerinden biri olup bu edisyon da Kuo Hsiang'ın yorumu ile Ç'êng Hsüan Ying ve Lu Tê Ming'in aynı derecede meşhûr iki şerhini ve bazı daha modern araştırıcıların sonuçlarını da ihtivâ etmektedir. Lao-Tzû söz konusu olduğunda ise buna ait pasajlar Kao Hêng'in Şanghay'da 1943 yılında basılmış olan *Lao-Tzû Çêng Ku* başlıklı edisyonundan alınmış olup, mûtad üzere, sayfa numaraları yerine bölüm numaraları ile birlikte verilmiştir.

2/II. BÖLÜM

EFSÂNE ÜRETİMİNDEN METAFİZİĞE

I. Bölüm'de Şamanizm ile Tao-culuğun felsefesi arasında kuvvetli bir bağıntı o-labileceğine kısaca değinmiş ve, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun fikriyâtı ya da âlem hakkındaki tasavvurlarını eğer târihî bir vâkıa olarak kabûl etmek durumundaysak, bunların, kadîm Çin'deki şamanist mânevîyat geleneğinin oluşturduğu arka-plânı göz önünde tutarak incelenmesi gerektiği düşüncesini özetlemeğe çalışmıştım. Bu bölüm bu meselenin daha ayrıntılı bir tartışmasına, tam olarak Tao Tê Çing'in ve Çuang-Tzû'nun temsil ettiği Tao-cu felsefenin şamanist arka-plânına tahsis edilecektir.

Gerçekten de Çin düşüncesinin uzun târihi boyunca "şamanist düşünce tarzı" diye adlandırılabilecek bir tavrın izleri kolayca müşâhede edilmektedir. Bu özel düşünce tavrının özel zaman ve yerlerle uyumlu olarak bâzen bâtıl îtikad ve müstehcenliğe kaçan avâmî fakat fantastik bir biçimde, bâzen de entelektüel açıdan zarif ve mantık açısından da üzerinde uğraşılmış bir biçimde çeşitli şekillerde ve sûretlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Kezâ, bu kabil bir düşünce tarzının Konfüçyüs'ün ve onu izle-yenlerin katı ahlâkî dünyâ görüşünün temsil ettiği realist ve akılcı düşünce tarzıyla taban tabana zıt olduğunu da müşâhede etmekteyiz.

Kısaca ifâde etmem gerekirse, ben Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Tao-cu âlem-tasavvurunu bu şamanist düşünce tarzının felsefî bir kristalleşmesi ya da şâhikası o-larak kabûl etmekteyim. Başka bir deyimle, bu Tao-cu âlem-tasavvuru: varlık âlemi-nin, eşyâyı hisler-ötesi bilinç düzeyinde algılama yeteneği ile donatılmış kimselere özgü şahsî bir deneyimle idrâk edilmesinin doğurduğu özel bir felsefe biçiminden başka bir şey değildir.

Tao Tê Çing ve Çuang-Tzû'nun Kitabı gibi eserler vermiş olan Tao-cu filozoflar bir yandan kendi âlem-görüşlerinin dayandığı şahsî tecrübeleri açısından "şaman"lar gibi davranmakta ama öte yandan da, avâmî Şamanizm'in ilkel düzeyinde kalmış ol-mak kendilerini tatmin etmediği için, daha üst düzeyde bir idrâke erişmek üzere, bu özgün görüşlerini Varlık âleminin gerçek yapısını izah etmeğe yönelik olarak tasar-lanmış bir takım metafizik kavramlardan oluşan bir sistem çerçevesinde tekemmül ettiren bir fikrî faaliyette bulunmakta olan kimselerdi.

Lao-Tzû, şêng-jên ya da "Kutsal İnsan"dan söz etmektedir. Bu, onun felsefî dün-yâ-görüşüne ait anahtar-kavramlardan biri olup bu niteliğiyle de onun düşüncesinde fevkalâde önemli bir rol oynamaktadır. "Kutsal İnsan": 1) Tao ile eksiksiz bir birliğe kavuşmuş olarak, O'nun sezgiyle kavranmasında en üst mertebeye ulaşmış, ve 2) bu Dünyâ'da faal olduğunu hissettiği Tao'nun direktiflerine uygun bir biçimde davranan bir kimsedir. Yâni kısacası o, Tao'nun insan olarak tecessüm etmiş sûreti, [tecellî-

si]dir. Çuang-Tzû ise çên-jên[20] yâni "Gerçek İnsan"dan, Çih-jên yâni "Nihaî İnsan"dan ve şên-jên[21] yâni "İlâhî (ya da beşer-üstü) İnsan"dan söz etmektedir. Bu farklı kelimelerle ifâde edilmekte olan insan, gerçekte, filozof bir şamandan ya da âlem hakkındaki sezgisi iyice saflaşmış (rafine edilmiş) ve Varlık hakkında felsefî bir tasavvur hâlinde tekemmül etmiş olan bir şamandan başka bir şey değildir.

Bütün bunlara yataklık eden kavramın târihî açıdan Şamanizm ile sıkı bir bağlantısının olduğu keyfiyetini burada "kutsal" diye tercüme edilmiş olan şêng kelimesinin etimolojik anlamı ortaya koymaktadır. Bu kelimenin etimolojik yapısının anlamını açıklarken Şuo Wên Çih Tzû (XII): "Şêng kulak delikleri olağanüstü alıcı olan bir adama delâlet eder" demektedir. Yâni bu terim, fevkalâde hassas kulaklara sâhip olmak bakımından tanrı ya da cin gibi doğa-üstü varlıkların sesini duyabilen ve bunların arzu ve niyetlerini aracısız anlayan bir insana işâret etmektedir. Eski Yin Hânedânı'nın somut târihî ortamında ise böyle bir kimse, kâhinlik etmek üzere tutulmuş olan bir râhipden başkası olamaz.

Bu bağlamda Tao Tê Çing'de "Kutsal İnsan"dan bir devletin en üst düzeydeki âmiri, ya da "hükümdar"ı olarak söz edilmekte olması ve (Kutsal=Hükümdar) denkleminin sanki bu sağduyuya dayanan ve geçerliliği garanti edilmiş bir şeymiş gibi ortaya konması da ilgi çekici bir olgudur. Ayrıca, Yin Hânedânı[22] döneminde Şamanizm'in politikayla içiçe olduğunu da göz önünde tutmamız gerekir. Bu hânedan döneminde devletin bürokrasisine hâkim olan üst düzey bürokratların hepsi de şaman kökenliydiler. Bu hânedânın ilk döneminde ise Büyük Şaman ya baş keşiş-vezir ya da hükümdârın bizzât kendisiydi[23].

Bu, İnsân-ı Kâmil'in Tao-cu ideali olan "Kutsal İnsan"ın ardında bir şaman sûretinin gizli olduğunu ve Taoizm'in metafizik âlem tasavvurunun yüzeyinin altında da Çin târihinin en eski dönemlerine kadar uzanan şamanist bir âlem tasvîrinin (kozmolojinin) algılanabilir olduğuna işâret ediyor gibidir.

İncelememizin amaçları açısından Şamanizm kavramının ayrıntılı bir teorik tartışmasına girmeği gerekli görmemekteyiz[24]. Biz Şamanizm'i kısaca, ilhâma açık bir kâhinin vecd hâlinde iken, ister tanrılar isterse cinler olsun, doğa-üstü varlıklarla temâsa geçmesi olayı olarak tanımlamakla yetineceğiz. Bu kabil bir doğal yeteneği o-

---

[20] Kemâlin en üst sınırına erişmiş insan.

[21] Bu ve bundan önceki kelimenin aynı bir kavrama delâlet etmekte olduklarına ve bu incelemenin [***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*** (Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, Üsküdar 1999) başlığıyla yayınlanmış olan] birinci cildinde **İnsân-ı Kâmil** olarak geçen kavrama Tao-cu Felsefe'de tekābül eden kavram olduğuna dikkati çekmemiz gerekir.

[22] Bundan önceki bölümde Yin Hânedânı ile Ç'u eyâletine mahsus zihniyet arasındaki muhtemel târihî bağlantıya yollama yapılmıştı.

[23] Kadîm Çin'de, sekülârize olmamış devlette en yüksek bürokratik gücü temsil eden Şaman (wu) konusunda daha çok ayrıntı için, meselâ, Liang Ç'i Ç'ao'nun Hânedânından Önceki Dönemlerde Siyâsî Düşüncenin Târihi, II. Bölüm, Pekin, 1923 isimli eserine bakınız.

[24] Bunun için okuyucuya Mircea Eliade'ın Londra 1964 basımı ***Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*** başlığıyla ingilizceye çevrilmiş olan eserini tavsiye ederim.

lan bir kimse ilkel bir toplumda o toplumun fertleri ile gayb âlemi arasında bir aracı olarak hizmet eder.

Efsâne üretimi ise şamanların düşünce tarzının tipik bir özelliğidir. Bu ise şaşılacak bir durum değildir; zîrâ tanımı gereği şamanlar, vecd hâlindeyken algıladıkları şeyler alelâde kimselerin normal yaşantılarında hisleri aracılığıyla gördüklerinden tümüyle farklı olan kimselerdir. Ve bu da şamanların, doğal olarak, alelâde kimselerin içinde yaşamakta oldukları âlemi anladıklarından oldukça farklı bir düzeyde yorumlamalarına yol açmaktadır. Bu ise, nesnelerin sembolik ya da efsânevî sûretlerde göründüğü bir beşerî bilinç düzeyidir. Kendinden geçmiş olan bir şamanın görmekte olduğu âlem, ne kadar ham olursa olsun, Henri Corbin'in isâbetli bir biçimde "yaratıcı tahayyül" diye isimlendirmiş olduğu bir âlemdir. Bu bilinç düzeyinde etrafımızda algıladığımız nesneler doğal ve sağduyuya uygun varlık tarzlarını terk edip bir takım görüntü ve sembollere dönüşürler. Ve bu görüntüler de kendilerine özgü gelişim modellerine uygun olarak düzenli ve sistematik bir kalıba girdikler zaman efsânevî bir kozmolojinin üretimine doğru seyrederler.

Kadîm Çin'de şamanist gelenek böyle bir kozmoloji üretmiş bulunmaktadır. Bir önceki bölümde söz konusu etmiş olduğumuz Ç'u Mersiyeleri'nde şamanist düşünce tarzının nasıl bir kozmoloji türü ürettiğini açık ve somut bir biçimde görmekteyiz. Ayrıca, Ç'u Mersiyeleri'ni Huai Nan Tzû[25] gibi bir kitabla karşılaştırmak sûretiyle şamanist kozmoloji ile Tao-cu metafizik arasında mevcûd olan çok yakın bağıntıyı müşâhede etmemiz mümkündür. Burada aslını hemen hemen andıran bir biçimde, efsânevî şamanist âlem tasavvurunun nasıl olup da Tao'nun ontolojisine gelişip dönüştüğünü görmek mümkündür.

Şamanların filozoflar tarafından metafizik bir sisteme dönüştürülmüş olan Varlık hakkındaki bu rü'yetleri[26], başka bir düzeyde (daha avâmî bir tahayyül düzeyinde), âlemin yaratılışı hakkında bir efsâne üretimine de sebeb olmuş bulunmaktadır. Bununla Lao-Tzû ya da Çuang-Tzû'nun, avâmın tahayyülündeki kaba ama renkli yaratılış efsânesini alıp da bunu Varlık hakkında metafizik bir sisteme ircâ etmiş olduklarını beyân etmiş olmak istemiyorum. İfâde etmek istediğim, daha ziyâde, şamanların bu ilkel fakat ilham dolu rü'yetlerinin muhtemelen beşer bilincinin biri efsâne üreten düzeyi diğeri ise metafizik düzeyi gibi farklı iki düzeyinde farklı iki sistem üretmiş olduğudur. Yâni eğer Lao-Tzû diye bir düşünür ve Çuang-Tzû diye de bir düşünür yaşamışsa bunlar, söz konusu ettiğim bu sistemlerden birini, felsefî olanını üretmiş olan ilk kişilerdir.

---

[25] M.Ö. II. yüzyılda Huai Nan hükümdârı Liu An'ın sarayında bir araya getirmiş olduğu çeşitli ekollere mensub düşünürler tarafından eklektik bir derleme eser. Bu kitap her ne kadar eklektik bir yapıya sâhip ise de temel fikri Tao-cu ekolünküdür.

[26] "Rü'yet", burada, Batı dillerindeki vision kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakta "ilhâm dolu rü'yet" de visionary experience karşılığı olarak kullanılmaktadır. Rü'yet (ya da vizyon) "baş gözü" ile (yâni basar ile) değil, "kalp gözü" (yâni basîret) ile yaşanmış olan bir tecrübeyi, görene has bir yakaza'yı ifâde etmektedir (Çevirenin notu).

Tao metafiziği ile Şamanizm'in (rü'yete dayanan) âlem tasavvurları arasında yakın aslî ve târihî bir ilişkinin bulunduğunu doğrular gözüken bir başka olgu da Taoizm'in Savaşan Eyâletler döneminden sonraki târihinde bulunmaktadır. Gerçekten de Lao-Tzû ve Çuang-Tzû ile felsefî şâhikasına eriştikten sonraki gelişiminde Geç Dönem Han Hânedânı devrinde bâtıl inançlar, sihir ve büyücülükle hemen hemen eşanlamlı olduğu bir merhaleye vâsıl oluncaya kadar Taoizm gitgide soysuzlaşmaya başlamış ve başlangıcındaki "efsâne üreticisi" niteliğine rücû ederek şamanist temelini yeniden gözler önüne sermiştir. Tao-cu metafiziğin zâhirî yapısı onun şamanist arkaplânından elle tutulur hemen hemen hiçbir şey ifşâ etmemektedir. Bununla beraber, meselâ, Tao'nun Lao-Tzû tarafından verilen felsefî tasvîrinde bunun Şamanizm ile bağlantısına işâret sayılabilecek şekilde inkârı mümkün olmayan, alışılmışın dışında ve acâyib bir takım şeyler bulunmaktadır.

İleride daha ayrıntılı bir biçimde de göreceğimiz gibi Lao-Tzû, Tao'yu: Semâ'nın ve Arz'ın [Semâ ve Yer'in] varlığından önce mevcûd; gölgeli ve karanlık, bilinmeyen ve bilinmesi de mümkün olmayan; nüfûz edilemeyen ve isâbetli bir biçimde ancak Varlık-Dışı diye tasvîr edilebilecek, kavranması mümkün olmayan nitelikte; hâiz olduğu karanlıkta bilkuvve mevcûd bulunan biçimlere, sûretlere ve nesnelere hâmile olan Bir-Şey olarak tanımlamaktadır. Bu türlü tanımlanan metafizik Tao'nun Şan Hai Çing'in[27] temsil ettiği avâmî efsâne üretici fikrî hâlet indinde fantastik bir biçimde zuhur eden ilgi çekici bir kopyası bulunmaktadır.

> Batıya doğru üçyüzelli mil sonra Semâ Dağı diye bilinen bir dağ bulunur. Bu dağ altın ve yeşim üretir. Ying nehri bu dağdan çıkar ve Kaynar Su Vâdisi'ne kadar yoluna güney-batı istikāmetinde devâm eder. İşte bu dağda vücûdu tıpkı sarı bir torba gibi olan, yanan ateş gibi kırmızı, altı ayaklı ve dört kanatlı bir İlâhî Kuş yaşar. Bu yüzü, gözleri olmayan acâyib biçimde şekilsiz ama ötmede ve dans etmede çok hünerli olan bir kuştur. Gerçekte ise bu Kuş tanrı Çiang'dan başka bir şey değildir.

Buradaki pasajda dikkatimizi iki şey çekmektedir. Bunlardan birincisi bu ucûbe kuşun ötmede ve dans etmede hünerli olmasıdır. Eğer "ötmenin ve dans etmenin" yâni ritüel dansın dâimâ Şamanizm'e refâkat eden bir olay olduğu hatırlanacak olursa bu husûsun benim iddiam ile ilişkisi de derhâl idrâk edilecektir. Kadîm Çin'de dans etmek ilâhî kudreti elde etmeğe çalışmak, vecd hâline dalmak ve gayb âleminden ecinni tayfasını çağırmak için kullanılan güçlü bir vâsıtaydı. Yukarıda sözü geçmiş olan Şuo Wên Çih Tzû sözlüğü wu (şaman) kelimesini "Sûretsiz (yâni göze görünmeyen) varlıklara hizmet etmek husûsunda doğal bir yeteneği olan ve dans ederek ecinni tayfasını çağıran bir kadın" olarak tanımlamaktadır. Aynı sözlük bu wu kelimesini temsîl eden (çince yazı) karakteri(ni) açıklarken bunun sağından ve solundan aşağı sarkan iki uzun kolu olan, dans eden bir kadını resmettiğini söylemektedir. (Bugünkü şekline varıncaya kadar geçirmiş olduğu) gelişim sürecinin daha erken dö-

---

[27] Bu, dağlarda ve denizlerde yaşayan esâtirî (mitolojik) her cinsten ucûbelerin ayrıntılı bir tasvîrini veren, Çin mitolojisi için en önemli kaynak-kitaplardan biridir.

neminde (bu yazı karakteri) bir cinnin ya da bir ilâhın karşısında iki eliyle bir yeşim taşını yukarı kaldırmış olan bir şamanı resmetmektedir.

Kezâ söz konusu ucûbenin bir kuş olduğunun beyân edilmiş olması da anlamlıdır. Bu, en büyük ihtimâlle, söz konusu olan şaman dansının şamanın tüylerden yapılmış bir külâh taşıdığı bir cins bir tüy-dansı olmasına delâlet eden bir işârettir.

Şan Hai Çing'den yukarıda verilmiş olan pasajda kaydedilmesi gereken (ve ilkine oranla bizim bu incelememiz açısından çok daha büyük önemi olan) ikinci husus bu ucûbenin yüzünü tasvîr etmek üzere kullanılmış olan özel hun tun deyimidir ki bunu yukarıda "acâyib biçimde şekilsiz" şeklinde tercüme etmiş bulunuyorum. Bu: 1) nesnelerin bir hercümerc (karmaşa, kaos) hâline, 2) hiçbir şeyin açıkça şekil ve şemâilinin mevcûd olmadığı ve 3) hiçbir şeyin diğerinden ayırdedilemediği ama 4) her şeyin de mahzâ adem (yokluk) hâlinden uzak bulunduğu bir hâle delâlet etmektedir. Bu, aksine, bir şeyin ya da henüz biribirlerinden farklı bir duruma gelmemiş olan bir şeylerin mevcûdiyetinin muğlâk ve sönük bir biçimde algılandığı fevkalâde karanlık bir "hazır bulunma" hâlidir.

Bu pasajda kullanılmış olan hun tun deyimi ile Çuang-Tzû'nun İmparator Hun Tun allegorisi arasındaki bağıntı çok öncelerden Ç'ing Hânedânı döneminin dilbilginleri tarafından kaydedilmiş bulunmaktadır. Meselâ, Şan Hai Çing'i yorumlayan Pi Yüan söz konusu ucûbenin bu tasvîrini açık bir biçimde İmparator Hun Tun'un hiçbir özelliği olmayan yüzüne bağlamaktadır.

Çuang-Tzû tarafından verilmiş olan allegori şöyledir:

> Güney Denizi'nin imparatorunun ismi Şu, Kuzey Denizi'nin imparatorunun ismi Hu[28] ve merkezî bölgenin imparatorunun ismi de Hun Tun[29] idi. Günün birinde Şu ile Hu, Hun Tun'un bölgesinde buluşmuşlar ve Hun Tun da bunları iyi bir biçimde ağırlamış. Bunun üzerine Şu ile Hu onun bu lûtfuna nasıl karşılık verebileceklerini tartışmışlar; ve: "Bütün insanlar görmek, işitmek, yemek ve nefes almak için yedi deliğe sâhiptir. Ama bir tek bunun (yâni Hun Tun'un) hiçbir deliği yok. Gel, onda birkaç delik delelim" demişler.
>
> Bunun üzerine yedinci gün Hun Tun ölünceye kadar her gün (yüzüne) bir delik delmişler.

[28] Şu da Hu da çok kısa bir zaman süresine delâlet etmekte ve dolayısıyla bu allegorik anlatımda da mevcûdiyetin geçiciliğini remzetmektedirler.

[29] Hun Tun'un yâni farklılaşmanın bulunmadığı hâlin merkeze yerleştirilmiş olması dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu, Hun Tun'un Varlığın gerçek realitesini temsil etmekte olduğuna ve her iki yanında da "geçicilik" sınırlarının bulunduğuna işâret etmektedir. Bütün bunların felsefî açıdan gerekli kıldığı sonuçlar daha sonraki bir bölümde açıklanacaktır.

Bu masal ("öz"ün varlığa oranla kadîm olduğu"nu ilke olarak kabûl eden felsefe demek olan) Özcülük (ya da Esansializm)[30] tipi bir felsefenin Realite üzerinde icrâ ettiği tahribkâr tesiri sembolik terimlerle tasvîr etmektedir. Bu, daha sonra göreceğimiz vechile, Çuang-Tzû'nun şevkle savunduğu "varlığın öze oranla kadîm olduğunu ilke olarak kabûl eden felsefe türünün özel bir şekli adına, özün varlığa oranla kadîm olduğu"nu ilke olarak kabûl eden felsefe türünün acımasız bir biçimde ipliğinin pazara çıkarılmasıdır. Beşerin varlığının geçiciliğini remzetmekte olan Şu ile Hu, Hun Tun-'un merkezî bölgesinde buluşmuşlar; hüsnükabûl görmüşler ve isimlerinin de delâlet ettiği gibi kısa bir zaman süresi boyunca da mutlu olmuşlar. Bu olay da beşer idrâkinin "farklılaşmanın bulunmadığı" hisler-ötesi âleme adım atışını ve Varlık âleminin mistik bir sezgisinin doğurduğu vecd hâlinin sağladığı geçici ve ne yazık ki çok kısa süren mutluluğu tatmış olduğunu remzeder gibidir. Bu deneyle cesâret kazanan beşer idrâki ya da Akıl, Mutlak(olan Zât)da delikler delmeğe yâni farklılaşmaları belirgin kılmağa kalkışmakta; ve başlangıçta farklılaşmanın bulunmadığı hâlde bilkuvve mevcûd bulunan bütün sûretleri fiilen mevcûd hâle getirmeğe çalışmaktadır. Bu "delme hareketi"nden elde edilen hâsıla ise: Özler'in ontolojik düzeyinde, bütün nesnelerin belirli, sınırları çizili ve birinin diğerinden kesin olarak farklı olduğunu kabûl eden Konfüçyüs ve ekolünün (yâni özün varlığa oranla kadîm olduğunu ilke olarak kabûl eden felsefe türünün) temsil ettiği İsimler (ming) felsefesinden başka bir şey değildir. Ammâ velâkin, yüzünde delikler delinir delinmez Hun Tun ölmektedir. Bu demektir ki Mutlakın (yâni Tao'nun, ya da İbn Arabî'nin terminolojisine göre Hakk-'ın), Mutlak'ın gerçeğinde öz yönünden yapılan farklılaşmalarla Akıl tarafından idrâk edilmesi sağlanabilmekte ve bu takdirde de anlaşılabilir bir nesne olabilmektedir; ama O'nun bu aklen idrâk edilmeye kalkışılması fiili, Mutlak'ın özünü de tahrib etmektedir.

Çuang-Tzû'nun "varlığın öze oranla kadîm olduğu" hususundaki doktrininin ayrıntılarına burada girmeyeceğim. Burada bu örnekle, yalnızca, efsâne üretici şamanist tahayyülün Tao-cu Felsefe'nin doğuşuna ve yapısına nasıl sıkısıkıya bağlı olduğunu ve kezâ aynı zamanda da bu felsefenin şamanist düşünceden gerçek felsefî alıntılar açısından ne kadar uzak olduğunu göstermek istedim.

Eğer bu bağıntının iki ucu arasına Semâ ile Arz'ın varlık kazanmalarını açıklamayı amaçlayan ve efsâne üretici zihniyetin bir ürünü olan kozmogonik masalı (yaratılış efsânesini) vaz edecek olursak, Şamanizm ile felsefe arasında bulunan bu uzaklık hissi epeyi azaltılabilir. Bu aslında bir "masal" değil, bir "teori"dir. Bu, Varlık âleminin membaını ve nesnelerin bugün bizlerin âşinâsı olduğumuz sûretlerini kazanma süreçlerini teorik olarak tasvîr etmeye yönelik ciddî bir girişimin sonucudur. Bu anlamda kozmogoni (yâni Âlem'in yaratılışı), târihî olmasa bile yapısal açıdan, ham şaman efsânesi ile Tao'nun çok gelişmiş metafiziği arasındaki orta terimi oluşturmaktadır.

---

[30] **Öz** (ingilizcesi: essence): "Bir şeyin zâtî tabîatı ya da vasfı; o şeyi, diğer bütün niteliklerinden soyutlansa bile, başka bir şey değil de o şey kılan". **Özcülük**: Bir şeyin, onu ne ise o kılan öz-el bir niteliğe sâhip olduğunu ve "öz"ün "varlık"dan önce geldiğini savunan doktrin (Çevirenin notu).

Yukarıda sözü edilmiş olan Huai Nan Tzû'nun takdîm ettiği şekliyle kozmogoninin tercümesini aşağıda veriyoruz:

> Semâ ile Arz'ın henüz şekilleri yoktu. Bu, kararsız ve taayyün etmemiş, şekilsiz bir akıcılık hâli idi. Bu hâle Büyük Başlangıç denilmekteydi. Büyük Başlangıç kusursuz bir boşluk üretti. Kusursuz boşluk da Evreni üretti. Evren (her şeye yayılan) "hayat veren enerji"yi üretti. "Hayat veren enerji" bizâtihî farklılıklara sâhipti. Berrak ve hafif olanı ince tabakalar hâlinde uçuşarak yukarı çıkıp Semâ'yı oluşturdu. Buna karşılık, ağır ve bulanık olanı da pıhtılaşarak Arz oldu. Berrâk ve saf unsurların bir araya gelmesi doğal olarak kolay olur ama ağır ve bulanık unsurların pıhtılaşmasının vukuu zordur. Bu sebebden ötürü, ilk önce Semâ teşekkül etmiş ve daha sonra da Arz teessüs etmiş bulunmaktadır.
>
> Semâ ile Arz kendi "hayat veren enerji"lerinin en saf unsurlarını bir araya getirerek Yin (negatif, [Celâl]) ve Yang (pozitif, [Cemâl]) ilkelerini oluşturmuşlar, ve Yin ile Yang da "hayat veren enerji"lerinin en saf unsurlarını bir araya getirerek dört mevsimi tesis etmişlerdir. Dört mevsim de "Onbin-Nesne"ye varlık vermek için kendi "hayat veren enerji"lerini yaymışlardır. Yang'ın ısıtıcı enerjisi, birikince, ateşi doğurmuş ve bu ateşin özü de Güneş olmuştur. Yin'e özgü soğukluk enerjisi de, birikince, su olmuş ve suyun özü de Ay olmuştur. Güneş'den ve Ay'dan taşan da, saflaşınca, yıldızlara ve gezegenlere dönüşmüştür. Semâ Güneş'i, Ay'ı, yıldızları ve gezegenleri kabûl etmiştir. Arz ise suyu, çamuru, tozu ve toprağı kabûl etmiştir.

Buraya alınmış olan pasajda da, bu sefer âlemin yaratılışından önceki durumu temsil eden kozmogonik ilke ya da Büyük Başlangıç olarak gene farklılaşmamış şekilsiz Bir-Şey, iptidaî bir karmaşa (kaos) ile karşılaşmaktayız. Büyük Başlangıç hiç kuşkusuz Şan Hai Çing'in efsânevî ucûbesinden de Tao Tê Çing'in metafizik ilkesinden de farklıdır. Ama aynı zamanda da, bu üçünün de tek ve aynı bir şeyin farklı "görünüşleri"nden başka bir şey olmadığı da apaçık ortadadır.

Buna benzer şekilde aynı kitabın başka bir pasajında da şunları okumaktayız:

> Çok çok eski zamanlarda Semâ ile Arz daha henüz yoklar iken ne belirgin bir sûretler ve ne de belirgin şekiller vardı. Esrârengiz şekilde derin, ardındakini belli etmeyen bir karanlık (hüküm sürmekteydi); hiçbir şey belirgin değildi; hiçbir şey anlaşılır değildi; her şey sınırsız uzak, geniş ve boştu; hiç kimsenin bunun kapısını farketmeğe tâkāti yoktu.
>
> Bundan sonra iki ulvî varlık doğdu. Bunlar Semâ'da hükümrân olmağa ve Arz'ı da idâre etmeğe başladılar. Sonsuz derin (olanı Semâ idi) ve kimse bunun sınırının nerede bulunduğunu bilmiyordu. Alabildiğine geniş (olanı Arz'dı) ve kimse bunun nerede bittiğini bilmiyordu.
>
> Bundan sonra da (Varlık) kendiliğinden Yin ve Yang diye (yâni Olumsuz ve Olumlu diye [ya da Celâl ve Cemâl diye]) ikiye ayrıldı. Sonra bunlar da sekiz yöne ayrıldılar.

> Sert ile yumuşak biribirlerinin eksikliklerini tamamladılar ve bunun sonucu olarak da Onbin-Nesne nihaî şekillerini kazanmış oldu. Kaba ve karışık "hayat veren enerji" (vahşî hayvanlar, kuşlar, sürüngenler ve balıklar dâhil) hayvanları üretti. En saf "hayat veren enerji" ise insanı üretti. İşte bunun içindir ki rûhânî olan şeyler doğrudan doğruya Semâ'ya, cismânî olanlar ise Arz'a aittir.

Târihî açıdan bakıldığında bu ve buna benzer kozmogonik teoriler Tao-culukdan ve metafiziğinden çok etkilenmiş görünmektedirler. Bununla beraber, yapısal açıdan ele alındıklarında, bunlar, hem efsânenin hem de felsefenin bir parçasıymış gibi her ikisi arasında bir köprü vazifesi görmekte ama gerek zihniyetlerinde gerekse yapılarında bunlardan gene de farklı olmaktadırlar. Bu anlamda kozmogoni bizlere, Tao'-nun, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû tarafından ihdâs edilmiş olan metafiziğinin efsâne üretici arka-plânını ifşâ eden bir konumdadır.

Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz Ç'u'nun Mersiyeleri ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun kitaplarını karşılaştırmak sûretiyle Şamanizm ile Tao-cu Felsefe'nin arasındaki bağıntının sübjektif (yâni bir anlamda epistemolojik) vechesine de benzer şekilde ışık tutabiliriz. Ç'u eyâletinin büyük şaman şâiri Ç'ü Yüan ile Tao-cu ekolün filozoflarının karşılaştırmalı bir incelemesinden ilgi çekici bir sonuç elde etme imkânına çok önceden Henri Maspéro tarafından işâret edilmişti. Ama ne yazık ki, Maspéro'nun vefatı onun bu fikri eksiksiz bir biçimde geliştirmesine imkân vermedi.

Li Sao ve Yüan Yu[31] isimli eserlerde şaman şâirler bir nefsin vecd hâlinde iken, farklı ilâhların ve cinlerin yardımı ve refâkatiyle, "ezelî varlıklar"ın yaşamakta oldukları semâvî beldeye yükselmelerini sağlayan yakaza hâlleri sürecini ayrıntılarıyla tasvîr etmektedirler. Bu ise gerçekte, şamanist bir unio mistica'nın (yâni mistik birlik hâlinin) tasvîrinden başka bir şey değildir. Ve biz yakaza hâlinde iken vuku bulan, daha saf ve daha işlenmiş metafizik bir murâkabe şeklinde tezâhür eden aynı yükselişi Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun (ve özelikle de bu sonuncusunun) tefekküründe de açıkça görmekteyiz. Tıpkı şaman şâirin, vecdin kendisine bahşettiği nisyân hâlinde iken, nefsinin bir tür ölümsüzlük ve ebediyet duygusunun tadını alışı gibi Tao-cu filozof da ezelî ve ebedî Tao ile birleşme hâlini yaşarken bir ölümsüzlük ve "uzun hayat" tadı almaktadır. Bu bağlamda, bu mânevî deneyiminin son safhasında, şâirin Adem-i İcraat'ı da aşarak[32] ezeldeki Saflık hâline eriştiğini ve Büyük Başlangıç ile yan yana bulunduğunu ifâde etmesi ilgi çekicidir. Tao-culuğa özgü terminoloji çer-

---

[31] Birçok incelemeci, sanırım haklı olarak, bu önemli ve ilgi çekici eserin kimin tarafından ve ne zaman kaleme alınmış olduğu hususunda ciddî şüphelere sâhiptirler. Bu, Tao-cu Felsefe'nin niteliklerine uygun bir biçimde, muhtemelen, Han Hânedânı döneminde tertib edilmiş bir eserdir.

[32] Daha sonra ayrıntılarıyla tahlil edeceğimiz Mutlak Sükûnet ya da çincesiyle *wu-wei*, Tao-cu Felsefe'nin anahtar-kavramlarından biridir. Kısaca ifâde etmek gerekirse Mutlak Sükûnet insanın bir şey yaparken bütün sun'î, eşyânın tabiatına uymayan gayreti terk ederek kendisini tümüyle, aslında Tao'-nun en doğal tecellîsinden başka bir şey olmayan Tabîat'ın faaliyetiyle uyumlu kılması demektir. Burada şâir mânevî yolculuğunun uç noktasında Mutlak Sükûnet'i de aştığını ve Tabîat ile yek-vücûd olarak Tao'nun sînesine gömüldüğünü iddia etmektedir. O, bu bilinç düzeyinde (ya da daha doğrusu kendi bilincinden kurtulmuş olduğu bu anda) artık beşerî bir varlık olmaktan çıkmakta bir nevi tanrılaşmaktadır.

çevesinde şâirin bu safhada "Tao ile yanyana bulunduğunu" yâni "Tao ile tam bir visâl hâlinde bulunduğu", aralarında hiçbir farkın kalmamış olduğu söylenir.

Li Sao isimli eserde şâir bu kadar yüksekliğe urûc etmemektedir. Li Sao ve Yüan Yu'nun gerçekten de Ç'ü Yüan'ın eserleri olduğu varsayımıyla Maspéro; 1) Li Sao'nun şâirin mânevî tekâmülünün, bir şaman olarak henüz nihaî amaca erişmemiş olduğu daha erken bir dönemi, ve 2) Yüan Yu'nun ise şâirin mânevî hayatın arş-ı bâlâsına erişmiş olduğu daha geç bir dönemi temsil etmekte olacağına dikkati çekmektedir.

Böyle bir yorumun maalesef savunulacak bir yanı yoktur. Çünkü Yüan Yu'nun daha geç bir dönemin bir şâiri tarafından tertib edilmiş ve sonradan Ç'ü Yüan'a izâfe edilmiş bir eser olduğunu bilmekteyiz. Fakat her ne olursa olsun bugünkü şekliyle bu şiir bâriz bir biçimde Tao-cu zihniyetin bir ürünü olup ihtivâ ettiği fikirlerden bâzılarının da reddedilemeyecek bir biçimde Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'dan iktibâs edilmiş olduğu görülmektedir. Burada da eserin kime ait olduğu meselesi bizim için büyük bir öneme arz etmemektedir. Bu şiirin ya da bunun bir bölümünün Han Hânedânı dönemine ait bir sahtekârlık olduğunu kabûl etsek bile gene de Tao-cu metafiziğin şamanist bir âlem tasavvuruna böylesine doğal bir biçimde dönüştürülebilmesi (ya da rücû' ettirilebilmesi) bizâtihî Şamanizm'in de ve Tao-culuğun da aynı bir kaynaktan neşet etmekte oldukları olgusunun bir kanıtıdır.

Ç'u'nun Mersiyeleri ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun kitapları arasında ayrıntılı yapılacak bir mukāyese, hiç kuşkusuz, fevkalâde verimli ve tatminkâr olurdu. Ama buna burada teşebbüs etmek bizi şimdiki incelememizin amaçlarının çok uzağına taşıyacaktır. Öte yandan biz bu incelemizin ilk bölümlerinde, biraz önce sözünü etmiş olduğumuz mânevî yolculuğun felsefî versiyonunu zâten ayrıntılarıyla tasvîr edeceğiz. Bu da şimdiki amacımız için yeterlidir.

Şimdi Tao-culuğun şamanist kökeni meselesini bir yana bırakarak bunun saf felsefî vechelerine dönüyoruz. Buradan itibâren başlıca meşgalemiz yalnızca Tao-cu metafiziğin bizzât yapısının ne olduğu ve bu metafiziğin anahtar-kavramları olacaktır.

* * *

2/III. BÖLÜM

RÜYÂ VE GERÇEK

Önceki bölümde Evren'in başlangıcına takaddüm eden iptidâî farksızlık [*lâtaayyün*] hâline tekābül eden Karmaşa (*Kaos*) efsânesi hakkında bilgi verdik. Şamanist şekliyle Karmaşa'nın "tasvîri mümkün olmayan bir ucûbe" olarak takdîm edilmesi tuhaf, ilkel ve de kaba görünmektedir. Bununla beraber, sembol olarak ele alındığında bu, büyük bir önemi haizdir; çünkü bunun remzettiği felsefî fikir Varlık realitesinin tam özüne değinmektedir.

Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'ya göre Varlığın realitesi Karmaşa*'dır* (Kaos'*dur*). Onların ontolojisinin özü de işte burada yatmaktadır. Fakat bu beyân, içinde yaşamakta olduğumuz âlemin (*gözlem ve deneye dayanan*) bir olgu olarak karmaşa içinde düzensiz olduğu anlamında değildir. Çünkü her günkü gözlemlerimizin de göstermekte olduğu vechile, hislerimizle algıladığımız bu somut âlem *Şan Hai Çing*'in ucûbe kuşunun yüzüne benzer şekilde özelliksiz ve şekilsiz olmaktan uzaktır. Aksine bu, biribirinden faklı oldukları açıkça farkedilebilen, her birinin kendisine özgü bir "isim" sâhibi olduğu, ve her biri kesin bir biçimde târif edilmiş ve belirlenmiş olan pekçok şeyi müşâhede etmekte olduğumuz bir âlemdir. Bu âlemde her şey kendine mahsus bir yere sâhip olup nesneler de kesin bir silsile-i merâtibe [*hiyerarşiye*] göre sıralanmış bulunmaktadırlar. Biz işte böyle bir âlemde yaşamakta ve bu âlemi de böyle bir sezgiyle kavramaktayız. Tao'cu filozoflara göre Akl'ımızın hastalığı da işte tam budur. Ama sıradan bir akıl için bu âlemdeki farklılıkları "görmemek" o kadar zor bir şeydir ki! Kısacası, âlem karmaşa içinde (*kaotik*) *değildir*.

Çuang-Tzû gibi birinin birinci görevi de bizlere, Varlığın görünürde bu su geçirmez intibaını veren bölmelerini kırıp darmadağın ederek iptidaî Karmaşa'nın derinliğine göz atabileceğimiz bir budak deliği hazırlamak olacaktır. Bu ise, ne tarafından bakılırsa bakılsın, hiç de kolay bir iş değildir. Bu amaçla Çuang-Tzû pekçok farklı yaklaşım denemektedir. Bunların bizler için idrâk edilmesi muhtemelen en kolay olanı, onun "rüyâ" ve "gerçek"i "karmaşalaştırma" [*kaosa dönüştürme*] denemesidir. Çuang-Tzû görünürde çok basit bir tasvîrî ve masalvârî anlatım diliyle bizleri birdenbire "rüyâ" ve "gerçek"in biribirinden farkedilebilir olmalarının ortadan kalktığı bir ontolojik düzeye yükseltmektedir[33].

---

[33] İncelememizin birinci kısmını teşkil eden ***İbn Arabî'nin "Fusûs"undaki Anahtar-Kavramlar*** başlıklı kitabımızda, İbn Arabî'nin metafizik âlemine girmek üzere hareket noktası olarak seçmiş olduğumuz "rüyâ" ile "gerçek" arasındaki farkın ortadan kalkmasını anlatan bölümü burada hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu bölümde İbn Arabî "sûretler" ve "timsâller"in ontolojik düzeyinden söz etmekteydi. Burada göreceğimiz gibi, Çuang-Tzû ise kendi temel tasavvurunu yorumlayan başka bir kavram takımı kullanmaktadır. Ama bu iki düşünürün tasavvurlarının şaşırtıcı bir biçimde biribirlerine benzedikleri görülmektedir.

Aşağıya almış olduğumuz *Çuang-Tzû*'dan çok meşhur bir pasajdır ve burada bu bilge kişi bizlere, nesnelerin karmaşalaştırılmasının[34] ne demek olduğunun anlık bir idrâkini tattırmayı denemektedir:

> Ben, Çuang Çou (*yâni gerçek ismiyle Çuang-Tzû*) , günlerden bir gün rüyâmda bir kelebek olduğumu gördüm. Çevrede rahatça ve keyfimce dolaşırken gerçekten de bir kelebek *idim*. Mutluluk ve neş'e içinde, (*aslā*) Çou olduğumun bilincinde değildim. Birden uyanıverdim. Heyhât ki ben, meğer, Çou imişim! Acaba rüyâsında kelebek olduğunu gören Çou muydu? Yoksa kelebek mi rüyâsında Çou olduğunu gördü? Bunu bilmek için ne yapabilirim ki? Bununla birlikte Çou ile kelebek arasında reddi mümkün olmayan bir fark var. Ben bu durumu nesnelerin Transmütasyon'u [*yâni birinden diğerine dönüşmesi*] olarak isimlendiriyorum.

Bu pasajın son yarısı Çuang-Tzû'nun aslî konusuna değinmektedir. Tasvîr ettiği durumda o ve kelebek, kimliklerini kaybederek, biribirlerinden farkedilmez olmaktadırlar. Ama buna rağmen Çuang-Tzû: "Bununla birlikte Çou ile kelebek arasında reddi mümkün olmayan bir fark var" demektedir. Bu ifâde kevnî [*yâni olayların, oluşum ve bozulumun zuhur ettiği*] âlemin, insanların genellikle "gerçeklik" [*realite*] dedikleri hâline dikkati çekmektedir. Varlığın bu "gerçek" ve "somut" idrâk düzeyinde ne "insan" "kelebek", ve ne de "kelebek" "insan" olabilir. Biribirlerinden kesinlikle farklı ve fark edilebilir olan bu iki nesne bu farklılıklarını ancak beşer idrâkinin belirli bir düzeyinde kaybedebilir ve farksızlık yâni karmaşa (*Kaos*) hâline gömülürler.

Bu ontolojik duruma Çuang-Tzû "nesnelerin birinden diğerine dönüşmesi" (*Transmütasyon*) anlamında *wu hua*[35] adını vermektedir. *Wu hua* Çuang-Tzû'nun felsefesinin en önemli ***anahtar-kavram***'larından biridir. Şimdi bunun üzerinde ayrıntılarıyla duracağız. Burada aynı kavramın benzer timsallerle açıklandığı bir başka pasajın çevirisini takdîm ediyorum:

> Adamın biri rüyâsında şarap içtiğini görmüş ve sabahleyin uyandığında da ağlayıp feryâd etmiş. Bir başka adam ise rüyâsında ağladığını görmüş ama sabahleyin neş'e içinde avlanmaya çıkmış. İnsan rüyâda iken rüyâ görmekte olduğunun farkında olmaz; hattâ (bâzen rüyâsında) rüyâsını yorumlamağa bile kalkışır. Gördüğünün bir rüyâ olduğunu ancak uykudan uyandıktan sonra idrâk eder.
>
> Benzer şekilde, insan ancak Büyük Uyanış'ı[36] tattığı zaman bütün bunların[37] bir Büyük Rüyâ'dan başka bir şey olmadığını idrâk eder. Ama aptallar hâlâ uyanık olduklarını tahayyül ederler. Miniminnâcık zekâlarının aldatmasıyla kendilerini[38] asîl ile soysuzu biribirinden tefrik edecek kadar zekî sanırlar. Aptallıkları ne kadar da tedâvi kabûl etmez ve ne kadar da derinlere kök salmıştır!

---

[34] *Çuang-Tzû,* II, s. 112. Bu Bölüm'ün ismi olan *ç'i wu* da bu kapsamda oldukça mânâlı olup "nesnelerin denkleştirilmesi" anlamındadır.

[35] Kelimesi kelimesine: "nesneler-dönüşümü".

[36] Büyük Uyanış: *ta çüeh*.

[37] Yâni "gerçek" denilen bu Dünyâ'da insanın idrâk ettiği ne varsa.

[38] Yâni hayatın da gerçeğin de rüyâdan başka bir şey olmadığı olgusunu idrâk edemeyenler.

> Aslında ben de siz de bir rüyâyız. Hattâ benim, sizin rüyâ görmekte olduğunuzu anlatmam olgusu bile bizzât bir rüyâdır.
>
> Bu kabilden bir beyâna kolaylıkla "tuhaf safsatanın teki" etiketi yapıştırılabilir. (Ama bu, Gerçeği yansıttığı için ne kadar kıymetlidir) ve bunun sırrına nüfûz edebilecek büyük bir bilge de bu Dünyâ'ya ancak onbin yılda bir gelebilir.

Aynı fikir şu pasajda da tekrarlanmaktadır[39]:

> Rüyânızda bir kuş olduğunuzu gördüğünüzü varsayalım. (Bu takdirde) gökte uçarsınız. Rüyânızda bir balık olduğunuzu gördüğünüzü varsayalım. (Bu takdirde) havuzun derinliklerinde yüzersiniz. (Siz, bütün bunları rüyâda yaşarken yaşamakta olduğunuz size ait bir "gerçek"tir). Buna dayanarak bir muhakeme yürütürsek, hâlen konuşmakta olduğumuz hâlimizle bizim yâni benim ve sizlerin uyanık ya da rüyâ görmekte olduğumuzdan kimse emîn olamaz[40].

Böyle bir görüş Ben ile Sen arasındaki farklılığı yalnızca bir benzeyişe indirgemekte ya da en azından bu farkı şüpheli ve temelsiz kılmaktadır.

> Her birimiz bunun Ben olduğumuza (ve sonuç olarak da "bundan farklı olanın" Sen ya da O olduğuna) inanırız. Bununla beraber, düşünecek olursak, "Ben" olarak telâkki ettiğim bu "Ben"in gerçekten de benim "Ben"im olduğundan nasıl emîn olabiliriz ki?[41]

Böylece, varlığın en kavî ve en güvenilir özü olan ve Descartes anlamında [*kartezyen düşüncede*] "her şeyin varlığından şüphe etsem bile kendisinin varlığından aslā şüphe edemeyeceğim tek nesne" olan kendi nefsim bile birdenbire gerçekliğini kaybedip rüyâmsı bir şeye dönüşmektedir.

Böylece Çuang-Tzû "tuhaf safsatanın teki" gibi görünen bir süreç aracılığıyla her-şeyi bir Büyük Rüyâ'ya dönüştürmektedir. Gerçeğin bu keskin bir biçimde reddi onun felsefesine henüz daha ilk adımı oluşturmaktadır; zîrâ bu felsefenin olumlu [*pozitif*] bir yanı da vardır. Ama bizim "miniminnâcık zekâmız"ın idrâk etmeyi aslā ümid edemeyeceği bu olumlu yanı takdîm etmeden önce Çuang-Tzû bu zekâya ve Akla, bunları dayandıkları zeminden mahrum ederek, öldürücü bir darbe vurmaktadır.

Âlem bir rüyâdır; herhangi başka bir şey gibi sapasağlam olarak addettiğimiz "gerçek" de bir rüyâdır. Diğer hemcinslerine her şeyin bir rüyâ olduğunu anlatan adam da, onun bu öğretisini dinleyenler de bir rüyânın parçalarıdır.

---

[39] *Çuang-Tzû*, IV., s. 275.

[40] Yâni, pekālâ, birisi rüyâsında kendisinin bir adam ya da bir şey olduğunu görebilir ve rüyâsında başka biriyle konuşmakta olduğunu da düşünebilir.

[41] *Çuang-Tzû*, IV., s. 275.

Çuang-Tzû'nun bununla telkin etmek istediği acabâ nedir? Onun telkin etmek istediği, kelimenin gerçek anlamıyla, Gerçek denilen şeyin Aklın "gerçek" gözüyle bakmakta olduğundan tümüyle farklı bir şey olduğudur. Bunun hakikî mânâsını anlayabilmek için bizim normal bilincimizin kendi kimliğini kaybetmesi gereklidir. Ve "nefsimiz" ile birlikte bunun algıladığı ve bütün nesnelerin de kimliklerini kaybederek hepsinin yukarıda Karmaşa (Kaos) diye adlandırmış olduğumuz bir hâle indirgenmeleri gereklidir. Bu, rüyâ ile gerçeğin ya da insan ile kelebeğin aralarındaki temel farklılığı kaybettikleri, hattâ bizzât bu kabil farklılıkların anlamının da kaybolduğu bir ontolojik düzeydir. Sübjektif açıdan bakıldığında bu, hiçbir şeyin artık "kendisi" olarak kalmadığı ve herhangi bir şeyin herhangi bir başka şey olabildiği, normal beşerî bilincin çok üstünde yer alan bir bilinç hâlidir. Bu, alışılagelmiş bütün sınırlamalarından kurtulmuş olan bütün varlıkların biribirlerine özgürce dönüşebildikleri yepyeni bir Varlık düzenidir. İşte bunun içindir ki Çuang-Tzû buna "nesnelerin birinden diğerine dönüşmesi" (*Transmütasyon*) demektedir.

Çuang-Tzû'nun kavradığı gibi Transmütasyon (nesnelerin birinden diğerine dönüşmesi) iki farklı referans açısından anlaşılmalıdır. Öte yandan bu bütün nesnelerin biribirlerine "dönüşebilir" oldukları metafizik bir hâle işâret etmektedir, öyle ki sonunda bütün bu nesneler mutlak bir Birlik içine batmış hâle gelmektedirler. Bu anlamda, "nesnelerin birinden diğerine dönüşmesi" zamanı da aşan bir süreçtir; bu, nesnelerin tâbî oldukları ***zaman-ötesi*** bir düzendir. Büyük Uyanış'ı tatmış olan bir kimsenin gözünde her şey Bir'den (*Vâhid'den*) başka bir şey değildir; her şey Gerçeğin (*Hakîkatın, Hakk'ın*) bizzât kendisidir. Ama aynı zamanda da bu tek Gerçek onun gözüne "aslî" olarak biribirlerinden farklı olan sonsuz çeşitli nesnelerin kaleydoskopvârî bir görünüşünü de ifşâ etmektedir. Ve Varlık âlemi de, bu açıdan, kesretle köpürmekte olan bir görünüş arz eder. Varlığın bu iki vechesi biribiriyle, bu nesnelerin Mutlak Bir'in (*Vâhid-i Mutlak'ın*) sonsuz sayıdaki kevnî sûretleri olduklarını idrâk ederek bağdaştırılmalıdır. Bu türlü idrâk edilen "Varlığın Tekliği" (*Vahdet-i Vücûd*) Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun felsefesinin özünü teşkil eder.

Öte yandan, aynı Transmütasyon'un sanki zamana bağlı bir süreçmiş gibi anlaşılması da mümkündür. Çuang-Tzû'nun anlayışı da böyledir. *a* gibi bir nesne bir zaman süresince *a* olarak kaldıktan sonra vakt-i saati gelince[42] artık *a* olmaktan çıkar ve *b* gibi bir başka nesneye dönüşmüş olur. Bir önceki paragrafta sözü edilmiş olan zaman-öteliği açısından *a* ile *b* metafizik olarak [*yâni fizik-ötesi kapsamında, bâtında*] bir ve aynı nesnedirler. Bunların aralarındaki fark yalnızca bir [*kevnî*] görüntü farkıdır. Bu bakımdan *a*'nın *a* olmasının sona ermesinden önce bile (yâni başlangıçtanberi) *a* zâten *b*'dir ve *b* de *a*'dır. *a* mâdem ki *a* olmak hasebiyle zâten *b*'dir, o hâlde *a*'nın *b* durumuna geçmesi diye bir mesele de yoktur.

İkinci bakış açısından ise *a*, *a*'dır ve başka bir şey de değildir. Ve bu *a* zamana bağlı bir süreç içinde *b* gibi farklı bir nesne olmakta, *a* böylece *b*'ye dönüşmektedir. Fakat burada da gene dönüp dolaşıp aynı fizik-ötesi Vahdet'e girmekteyiz. Zîrâ, *a*'nın

[42] Bu meselenin üzerine, Tao-culuğun âlem tasavvurunda belirlilik ve özgürlüğe tahsis edeceğimiz daha sonraki bir bölümde ayrıntılarıyla eğileceğiz.

dönüşerek *b* oluşu *a*'yı gerisin geriye bizzât kendi kökeni ve kaynağına havâle etmektedir. *b*'ye dönüşüp de *b* olması fiiliyle *a* yalnızca farklı bir sûret altında gene kendisi olduğundan, söz konusu sürecin tümü ontolojik bir [*tecellîler*] çember[*i*] oluşturmaktadır.

"Hayat" ve "Ölüm" kavramlarına uygulandığında böyle bir fikir doğal olarak çok özel bir Hayat Felsefesi'ne, beşerin var oluşunun temelde iyimser olan bir tasavvuruna yol açmaktadır. Bu, Hayat ile Ölüm arasındaki kesin farkı silip tümüyle ortadan kaldırdığı için "iyimser"dir. Bu açıdan bakıldığında Ölüm meselesi yalnızca [*aslında mevcûd olmayan*] sahte bir meseleye dönüşmektedir.

Bu her ne kadar Gerçeği görmüş olanların bakış açısından sahte [*yâni gerçek olmayan fakat gerçekmiş gibi görünen*] bir mesele ise de, Çuang-Tzû bu konuya sık sık temas etmekte ve düşüncesini bunun etrâfında geliştirmektedir. Gerçekten de bu, onun en gözde konularından biridir. Bunun böyle olmasının sebebi onun bilfiil *bir* mesele, ya da [*düpedüz aslî*] mesele olmasıdır. Özellikle ölüm avâm için en çok huzursuzluk veren mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayatının her ânında bir kimsenin yok oluşunun dehşetiyle karşı karşıya kalma sıkıntısının üstesinden gelmesi onun "Gerçek İnsan" safhasında olduğunun işâretidir. Ayrıca, bunun bu kadar hayatî bir mesele olması hasebiyle bunun çözümünün de, Transmütasyon kavramının delâlet ettiği anlam bakımından, aklı tatmîn etmekte olduğu mukakkaktır. Diğer taraftan, herhangi başka bir şeyin de tıpatıp Hayat ve Ölüm gibi aynı ontolojik durumda bulunduğu âşikârdır.

Şimdi Çuang-Tzû'nun her şeyi rüyâmsı bir varlık konumuna indirgediği noktaya geri dönüyoruz. Varlık âleminde hiçbir şey muhkem bir biçimde kendikendine var değildir. Iskolâstik terminoloji çerçevesinde bu hâli, benzeyiş ve görünüş dışında hiçbir şeyin değişmez bir mâhiyeti ya da özü olmadığını ifâde ederek tasvîr edebilirdik. Ve nesnelerin bu [*akan bir*] sıvı [*gibi her ân değişmekte olduğu*] hâlleri göz önünde tutulduğunda, herhangi bir şeyin kimliğinden emîn olmamız artık mümkün olmaz. *a*'nın gerçekten de *a* olup olmadığını dahi bilemeyiz.

Ve bu aslî rüyâmsı belirsizlik doğal olarak Hayat ve Ölüm için de geçerlidir. Eğer Hayat ve Ölüm kelimelerininin yerine *a* ve *b* koyacak ve durumu tümüyle yukarıda verilmiş olan *a-b* kalıbı cinsinden temsil edecek olursak, bu beyânın kavramsal yapısı kolaylıkla ortaya çıkacaktır.

Lu eyâletindeki bir "Gerçek İnsan"dan söz ederken Çuang-Tzû şunları söylemektedir:

> Onun niçin yaşamakta olduğunu bilmeğe hiçbir merâkı yoktur. Niçin öleceğini bilmeğe de merâkı yoktur. Neyin daha önce, neyin daha sonra vuku bulduğunu bile bilmez [(yâni aralarındaki farkın karanlık ve anlamsız olması dolayısıyla, Hayat ve Ölüm onun zihninde birbirinden farksızdır). Transmütasyon'un doğal seyrini izleyerek o bir şey olmuş bulunmaktadır; şimdi de sâdece başka bir Transmütasyon beklemektedir.

> Ayrıca, eğer bir kimse Transmütasyona uğramaktaysa (gerçekte) değişmekte olmadığından nasıl emîn olabilir ki? Yok, eğer Transmütas-yona uğramamışsa (*bu sefer de* gerçekte) değişmemiş olduğundan nasıl emîn olabilir?[43]

Ölüm problemiyle ve "Gerçek İnsan"ın buna karşı takındığı tavır ile ilgili buna benzer bir başka pasajda Çuang-Tzû, Konfüçyüs'e aşağıda verilmekte olan sözleri söyletmektedir[44]. Burada, tabiî, Konfüçyüs'ün târihî Konfüçyüs ile hiçbir ilgisi olmayan hayâlî bir kimse olduğunu ayrıca hatırlatmamıza gerek yoktur. Bununla beraber Konfüçyüs'e böyle bir îkazda bulundurulmasında [*târihî bir şahsiyet olan Konfüçyüs'ün düşünce sistemine karşı*] ince bir istihzâ gâyesi güdülmüş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

> Bunlar (yâni "Gerçek İnsanlar") sınırların (yâni kendi davranışlarının mûtad normlarının) serbestçe ötesine geçenlerdir; hâlbuki benim gibi kimseler ise yalnızca sınırların içinde serbestçe dolaşırlar. "Sınırların ötesi" ve "sınırların içi" biribirlerinden ayrı zıt kutuplardır.
>
> Bunlar, Zâtı'yla birleşmiş oldukları Yaratıcı'nın başlangıçtaki Vah-det'inin mülkünden, hayat veren enerjinin[45] Gökler (*Semâvât*) ve Yer diye bölünmesinden önce, tad alanlardır.
>
> Bunların idrâkinde Hayat (ya da Doğum) yalnızca bir ur ya da siğil misâli zuhur eden bir fazlalıktır; ve Ölüm de bir çıbanın ya da bir tümörün açılıp (*cerâhatini dışarı boşaltması*) gibidir. Bu böyle olduğuna göre bunlardan, hiç Hayat ve Ölüm'den hangisinin daha iyi, hangisinin daha kötü olduğu sorusunu merâk etmelerini bekleyebilir miyiz?
>
> Bunlar, yalnızca, farklı unsurları ödünç alıp kendi vücûdlarının ortak sûretinde bir araya getirenlerdir[46]. Bundan ötürü de ne karaciğerlerinden ne de safralarından haberleri vardır ve kulaklarıyla gözlerini de bir yana atmışlardır[47]. Son'un ve

---

[43] Bu ifâdenin anlamı, sanırım, şöyle bir benzetmeyle açıklanabilir. Olabilir ki (Hayat'tan Ölüm'e) "dönüşmüş olmak" belki de gerçekte "dönüşmüş olmamak"tır (yâni ölmemektir). Benzer şekilde hiç kimse, "dönüşmüş olmamakla" (yâni ölmeyerek hayatta kalmakla) çoktan dönüşmüş bulunduğunu (yâni çoktan ölmüş bulunduğunu) bilmez. Elimizde bulunan en eski yorum olan Kuo Hsiang kitabında bu husus onun tarafından şöyle açıklanmaktadır: "Canlı bir varlığa dönüştükten sonra bir kimse doğumundan önce vuku bulmuş olan olayları nasıl bilebilir? Ve henüz dönüşüme uğramadan yâni henüz ölmeden de ölümünden sonra vuku bulacak olan olayları nasıl bilebilir?". Bunu burada zikretmemin sebebi pekçok kişinin bu pasajın anlaşılmasında Kuo Hsiang'ın yorumunu izlemelerinden ötürüdür. (VI., s. 274).

[44] VI., s. 267-268.

[45] Hayat-veren-enerji'den maksat, şamanist kozmogoni ile ilgili son bölümde de görmüş olduğumuz gibi, âlemin yaratılışından önce var olduğu düşünülen evrensel (*kozmik*) enerjidir. Bu, Semâvât'ın ve Yer'in de Yin ve Yang'ın da henüz daha ayrılmamış olduğu kozmogonik duruma işâret etmektedir. Felsefî açıdan ise: kendisini Kesret olarak izhâr etmesinden önce, fizik-ötesi Bir'in (*Vâhid'in*) saf Birlik (*Vahdâniyet*) hâline delâlet etmektedir.

[46] Bunların görüşlerine göre beşer varlığı, farklı unsurların (yâni: toprak, hava, su ve ateş gibi dört temel unsurun) bir şans eseri vücûd sûretinde terkib edilmesiyle ortaya çıkan geçici bir kevnî sûretten başka bir şey değildir.

[47] Bunlar fiziksel varlıklarına hiçbir önem atfetmezler.

> Başlangıc'ın biribirilerini sonsuz kere tekrarlayıp duran dalgalarına kendilerini terkedip başlangıç ve bitiş noktalarını bilmedikleri bir dairesel harekete kendilerini kaptırmışlardır.

Çuang-Tzû için Ölüm, Ezelî ve Tek-Olan-Gerçeğin sonsuz çeşitli kevnî sûretlerinin [*tecellîlerinin*] birinden başka bir şey değildir. Bizim idrâkimiz açısından bu fizik-ötesi Gerçek zaman içinde vuku bulan bir süreç olarak kuvveden fiile çıkmakta ve gelişmektedir. Ama bu kabil zamana bağlı bir biçimde algılansa bile, bu süreç, gene de bir çemberin üzerinde ezelden ebede kadar dolanan ve hiç kimsenin gerçek başlangıç noktasını ve sonunu bilmediği bir hareketi resmetmektedir. Ölüm bu çemberin üzerinde bir menzilden başka bir şey değildir. Bu olay vuku bulduğu zaman belirli bir kevnî sûret, tümüyle farklı bir kevnî sûret olarak zuhur etmek üzere, çemberin üzerinden silinerek gözden kaybolmaktadır. Tabîat sürekli olarak oluşup bozulmaktadır. Ama çemberin kendisi yâni Gerçek hiç değişmeden kalmaktadır. Gerçek ile bir olması yönünden "Gerçek İnsan"ın idrâki de aslā rahatsız olamamaktadır.

Çuang-Tzû'nun naklettiğine göre[48] bir "Gerçek İnsan" hayâtının son günlerinde kendi vücûdunun iğrenç şekilde çirkinleşmiş olduğunu görmüş. Bir kuyunun içine eğilip suda yansıyan sûretine bakarak: "Heyhât! Yaratan beni ne kadar da çarpık ve çirkin kılmış!" demiş. Bunun üzerine bir dostu ona: "Hâlinden şikâyet mi ediyorsun?" diye sormuş. Ölmekte olan "Gerçek İnsan"ın buna şu cevâbı vermiş:

> Hayır, niçin şikâyet edeyim ki! Mümkündür ki Transmütasyon sürecinde sol kolum bir horoza dönüşşün. Böylece ben de, ondan sabahın doğuşunu öterek ilân etmek için yararlanırım. Ola ki süreç devâm eder de bu sefer de sağ kolum bir yaya dönüşür. O zaman da onu, kızartıp da yemek üzere bir kuşu vurmak için kullanırım. Olabilir ki bu süreç kalçalarımı araba tekerleklerine ve rûhumu da bir ata dönüştürür. Bu takdirde de bunları araba niyetine kullanırım. Artık ikinci bir ata da ihtiyâcım kalmaz.

> Ne elde edersek edelim (yâni bu Dünyâ'ya nasıl bir sûretle gelirsek gelelim) bu, zamanın gelmesine bağlıdır. Ne kaybedersek kaybedelim (yâni ölüm) bu da sıranın gelmesine bağlıdır. Biz "zaman"dan memnûn olmak ve "sıramızı" da kabûl etmek zorundayız. Böylece işimize ne hüzün ve ne de neş'e karışır. Eskilerin nezdinde bu kabil bir tutuma "kayıtlardan âzâde olmak" denilmektedir. Eğer insan kendisini kayıtlardan âzâde kılamıyorsa bu, nesnelerin onu sıkısıkıya bağlamış olmasından ötürüdür.

Başka bir "Gerçek İnsan"ı son anlarında dostlarından bir başka "Gerçek İnsan" ziyâret etmiş. Çuang-Tzû'nun naklettiği şekliyle, bunlar arasında geçen konuşma ilgi çekicidir. Misâfir ölüm yatağı etrâfında ağlaşıp feryâd-u figān eden eş ve çocukları görünce onlara: "Susun! Çekilin! Hastayı Transmütasyon sürecinden geçerken rahatsız etmeyin!" demiş. Sonra da ölüm döşeğindekine dönerek demiş ki:

[48] *Çuang*-Tzû, VI., s. 259-260.

> Yaratan ne yücedir! Şimdi acabâ senden ne yapacak? Seni nereye yollayacak? Seni acabâ bir farenin karaciğeri mi yapacak? Yoksa bir böceğin kolu mu?
>
> Ölmekte olan adamın buna cevâbı da şöyle olmuş:
>
> (Yaratan'ın beni ne yapacağı hiç önemli değil. Ben bu durumu kabûl eder, emrine de uyarım). Görmüyor musun? Bir oğlan ile onun ebeveyni arasındaki ilişkide oğlan ister doğu, ister batı, ister güney ya da kuzey olsun anası-babası kendisine nereye gitmesini emrederlerse oraya gider. Ama Yin-Yang (yâni kevnî Oluş sürecini kontrol eden Kānûn) ile insan arasındaki ilişki oğlan ile ebeveyni arasındaki ilişkiden çok daha sıkıdır. Şu anda Yin ile Yang beni ölümün eşiğine getirmiş bulunuyorlar. Eğer onlara itaat etmeyi reddedersem bu benim tarafımdan edeb dışı bir tutum olmaz mı?...
>
> Burada metale şekil veren büyük bir demirci ustası bulunduğunu varsay! Eğer metal kalkıp da: "Ben ancak Mo Yeh kılıcı[49] gibi bir kılıç olmalıyım, aslā başka bir şey değil!" diye ortalığı velveleye vermiş olsaydı herhâlde demirci bu metale pek kötü bir şeymiş gibi bakardı. Aynı şey, kaderi dolayısıyla bir insan sûretine bürünmüş olan bir kimsenin kalkıp da: "Ben yalnızca insan olmak istiyorum; aslā başka bir şey değil!" diye ısrâr etmesi için de geçerlidir. Yaratan herhâlde ona çok kötü bir tabîata sâhipmiş gibi bakardı.
>
> Bütün âlemi büyük bir ocak ve Yaratan'ı da bir demirci ustası olarak düşün! Bizler nereye gidersek gidelim, her şey hep yerli yerinde olacaktır. Uykuya da (yâni ölüme de) sükûnetle geçecek ve birdenbire (yeni bir varlık sûreti içinde) uyanmış olacağız.

Çuang-Tzû tarafından anlaşıldığı şekliyle "nesnelerin birinden diğerine dönüşmesi" (*Transmütasyon*) kavramının [*Reenkarnasyon'un bir özel hâli olan*] "transmigrasyon"u andırmakta olduğu düşünülebilir. Fakat burada bu benzeyiş sâdece yüzeyseldir. Çuang-Tzû nefsin bir vücûddan bir başkasına hicret etmekte olduğunu ifâde etmemektedir. ***Buradaki düşüncenin özü her bir şeyin, kendisini peşpeşe farklı tecellîlerle izhâr eden Bir ve Tek Olan Gerçeğin [Hakîkatın, Hakk'ın] kevnî bir sûreti olduğudur.*** Bütün bunlar Varlığın ezelî, zaman-dışı bir düzeyinde vuku bulmaktadır. [*İşin gerçeğinde*] bütün her şey Zaman ve Mekân'ın ötesinde ezelî ve ebedî olarak *Bir*'dir.

* * *

[49] M.Ö. VI. yüzyılda Wu eyâletinde yapılmış olan meşhur bir kılıç.

2/IV.BÖLÜM

ŞUNUN VE BUNUN ÖTESİNDE

Önceki bölümün son sayfalarında Çuang-Tzû'nun Hayat ile Ölüm arasındaki farkı ya da zıtlığı nasıl hükümsüz kıldığınıve bunları Başlangıc'ın "farksızlık" hâline nasıl rücû' ettirdiğini görmüş bulunuyoruz. Çuang-Tzû'nun en gözde konusu olması hasebiyle ve kezâ onun Hayat Felsefesi'nin de önemli bir vechesini gözler önüne serdiği için buna yeterince yer verdik.

Bununla beraber, gerçeği söylemek gerekirse, Hayat'ın ve Ölüm'ün ontolojik açıdan bu kadar büyük bir yer işgāl etmemeleri gerekir. Çünkü biribirlerine "zıt" oldukları söylenenler aslında Çuang-Tzû'nun felsefesinde gerçekten de biribirlerinin zıddı değildirler. Gerçekten de Çuang-Tzû'ya göre başka bir şeyin zıddı olan hiçbir şey yoktur; zîrâ kendi ontolojik yapısı içinde sâbit biçimde tâyin edilmiş bir "öz"e sâhip hiçbir nesne yoktur. Daha önce nesnelerin "karmaşalaştırılma"sı diye isimlendirmiş olduğum hâli yaşamış olan bir kimsenin gözünde her şey, "aslî" temelinden yoksun olarak, keskin ve değişmez kenarlarını kaybeder. Her şey ontolojik açıdan bulanıklaşır ve bunların aralarında sağduyunun tesis etmiş olduğu farklar da tümüyle ortadan kalkmamış olsalar bile sönük, karanlık ve ayırdedilmez olurlar. Bu hâlde farklar artık anlamlı ve aslî olmaktan çıkarlar. Ve "zıtlar" da gerçek değil ancak kavramsal olarak "zıtlar" olarak kalmaktadırlar.

Akıl düzeyinde biribirlerinden kesin olarak farklı olan, ve insanın hayâtında da büyük bir yön verici rol oynayan: "güzel" ile "çirkin", "iyi" ile "kötü", "doğru" ile "yanlış", "sofu" ile "îmansız" kabîlinden bütün kavram çiftleri, gerçekte, mutlak olmaktan uzaktırlar. Tao-culuğun geliştiği târihî çerçeveye oturtulacak olursa, bu tesbitin ne muazzam bir öneme sâhip olduğu ortaya çıkar. Zîrâ, daha ileride göreceğimiz gibi, "aslî" olarak telâkki edilen bu farklılıklar ve zıtlıklar, Konfüçyüs felsefesinin bütün yapısının üzerinde yükseldiği temeli teşkil eder.

Genellikle kültürel, estetik ya da ahlâkî değerler olarak kabûl edilen "zıtlar"a ve "farklılıklar"a karşı Çuang-Tzû'nun tavrı, ne eksik ve ne de fazla bir biçimde, rölâtivizm [*izâfîlik, görecelik*] olarak adlandırılan felsefî bir tavır gibi görünmektedir. Aynı durum Lao-Tzû'nun tavrı için de geçerlidir.Yalnız, bunun sosyal hayâtın amelî uygulamalarına yönelik düzeyinde anlaşıldığı gibi alışılagelmiş bir rölâtivizm olmadığını göz önünde tutmak fevkalâde önemlidir. Bu, çok özel bir mistik sezgi türüne: varlığın Vahdet'inin ve Kesret'inin mistik sezgisine dayanan kendine has bir rölâtivizmdir. Bu, kendisini sonsuz çeşitli nesnede ve nitelikte ifşâ eden ve sonra da başlangıçtaki Vahdet'e tekrar rücû' eden Gerçeğin [*Hakîkatın, Hakk'ın*, *Tao'nun*] fizik-ötesi [*metafizik, bâtınî*] bir idrâkinin doğal bir sonucu olan bir "lâtaayyün" hâlidir.

Tao-cu rölâtivizmin bu fizik-ötesi temeline bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla eğileceğiz. Burada ise bu felsefenin rölâtivist vechesiyle iktifâ edecek ve Lao-Tzû ile Çuang-Tzû'nun meselenin bu özel yanı hakkındaki fikirlerini olabildiğince yakından izlemeğe çalışacağız.

Biraz önce de dikkati çekmiş olduğum gibi Çuang-Tzû ile Lao-Tzû'nun her ikisinin de kültürel değerler denilen kavramlara karşı tutumu, yüzeysel olarak, alışılagelmiş olan anlamıyla "rölâtivizm"den başka bir şey değil gibi görünmektedir. Şimdi önce, bunların kitaplarından (yâni *Tao Tê Çing* ve *Çuang-Tzû*'dan) birkaç uygun seçilmiş pasaj takdîm ederek bu konuda bir fikir sâhibi olmaya çalışalım. Tahlîlimizin bu ilk evresinde bile bu rölâtivizmin Konfüçyüs ekolünün "özcülükçü (esansialist)" tutumuna karşı bir tutum olduğunu açıkça gözleyebileceğiz. Aşağıda takdîm edilen pasajın[50] son cümlesinde Konfüçyüs'ün tutumuna açık bir yollama yapılmaktadır:

> Eğer bir kimse rutûbetli bir yerde uyursa önce sırtı ağrımaya başlar sonra da sanki yarı felç inmiş gibi hareket edemez olur. Pekiyi ama bu, çamur balığı için de böyle midir? Eğer bir kimse ağaç üzerinde yaşamak zorunda kalırsa [*aşağı düşmek korkusuyla*] sürekli dehşet içindedir. Ama bu, maymun için de böyle midir? Şimdi bu üçünden (yâni insandan, çamur balığından ve maymundan) acabâ hangisi, yaşaması gereken yeri (mutlak sûrette) doğru [*ya da isâbetli*] bir şekilde bilir[51]?
>
> İnsan sığır eti de yer, domuz eti de; geyik ot yer; kırkayaklar da yılanları pek lezzetli bulurlar; çaylaklar ve baykuşlar da fareden hoşlanırlar. (Mutlak) lezzetin ne olduğunu bunlardan acabâ hangisi bilmektedir?
>
> Bir maymunun arkadaşı gene bir maymundur; bir geyiğin arkadaşı gene bir geyiktir. Çamur balığı ise başka balıklarla birlikte yaşamaktan hoşlanır. Mao Ç'iang ile Li Çi[52] ise bütün erkeklerin indinde ideal olarak güzel kadınlardır. Ama eğer bir balık onlar gibi bir güzel kadın görse suyun dibine dalacak; kuşlar yukarılara uçacak; ve geyik de herhangi bir yöne doğru dört-nala kaçacaktır. Pekiyi, bu dördünün arasında (mutlak) güzellik idealini hangisi biliyordur acabâ?
>
> Bu gözlemler benim "insanlık" (*jên*) ve "doğruluk" (*i*)[53], ve "doğru" ile "yanlış" arasındaki sınırların olağanüstü belirsiz ve karmakarışık olduklarına hükmetmeme sebeb olmaktadır. (*Gerçekten de bunlar*) o kadar belirsiz ve karmakarışık (ki bunların arasından hangisinin mutlak sûrette doğru hangisinin de mutlak sûrette yanlış olduğunu çekip çıkarmamız mümkün değil!).

Bu türden rölâtivizme Lao-Tzû'nun kitabında da rastlamaktayız. Buna yataklık eden telâkki Çuang-Tzû'nun kitabındakinin aynısıdır. Lao-Tzû da, daha ileride de gö-

---

50 *Çuang-Tzû*, II., s. 93.

51 Yâni "mutlak olarak" uygun bir yer yoktur. Çünkü her varlığın yaşamak alışkanlığında olduğu yer isâbetli yerdir ama bu isâbetlilik ancak kişilere göredir, mutlak değildir.

52 Büyük güzellikleriyle ün salmış olan iki kadın.

53 I. Bölüm'de *jên* ve *i* kavramlarının Konfüçyüs ve ekolü için en tipik ahlâkî iki değer olduklarına dikkati çekmiştik.

receğimiz vechile, görünen farklılıklara, zıtlıklara ve çelişkilere hep sînesinde bütün nesnelerin kavramsal farklılıklarının ortaya koydukları keskin kenarların kaybolduğu ve uyumlu bir biçimde harmanlandığı fizik-ötesi Bir'in (*Vâhid'in*) açısından bakmaktadır. Bu bakımdan Çuang-Tzû ile Lao-Tzû arasındaki tek fark: Çuang-Tzû'nun düşüncesini bol ve süslü tasvirlerle geliştirmeyi sevmesine karşılık Lao-Tzû'nun düşüncesini çok kısa, veciz ve darbımesel üslûbunda ifâde etmeyi tercih etmesidir. Bunun dışında her ikisi de aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Aşağıda *Tao Tê Çing*'den takdîm ettiğim pasajların ilkinde Lao-Tzû kapalı bir biçimde rölâtivizm tarafını tutarak, Konfüçyüs ekolünün kültürel "özcülükçülük (esansializm)" yanını tenkîd etmektedir.

> Öğrenmeyi terk edersen artık tasalardan da kurtulursun. "Evet" ile "hayır" arasındaki fark nedir? Pekiyi, "iyi" ile "kötü"yü ayıran nedir? (Bu kabilden farkların dayandığı ilke) "başkalarının saygı duyduklarına benim de saygı duymam gerekir"dir[54].

Lao-Tzû insanların nesnelerin biribirlerinden aslî olarak farklı olduğunu tahayyül etmeğe temâyülleri olduğunu ve Konfüçyüs'çülerin de her şeyin diğerlerinden kendi "özü" cihetiyle farklı olduğu kavramı üzerinde ayrıntılı bir ahlâk sistemi inşâ etmiş olduklarını ifâde etmektedir. Bunlar bu "farklar"ın hepsinin de sürekli ve bozulması mümkün olmayan farklar olduğuna inanmışlardır. Hâlbuki gerçekte bunlar sâdece, Varlığın zâhirî ve kevnî vecheleri tarafından aldatılmaktadırlar. Gözleri bu kabil bir aldanışla perdelenmemiş olan bir kimse Varlık âlemini nesnelerin biribirlerinin içine karışıp kayboldukları uçsuz bucaksız bir mekân olarak görür. Nesnelerin bu ontolojik hâli Çuang-Tzû'nun Karmaşa (Kaos) diye adlandırdığından başka bir şey değildir. Kültürel düzeyde bu kabil bir telâkki doğal olarak rölâtivizme sevkeder. Lao-Tzû bunu şu şekilde ifâde etmektedir[55]:

> "Çirkin" kavramı Dünyâ'da herkesin "güzel"i "güzel" olarak tanıması sonucu oluşur. Bütün herkesin "iyi"yi "iyi olarak teşhis etmesiyle de "kötü" kavramı oluşur. "Varlık" ile "adem" de benzer şekilde biribirlerini doğururlar; "zor" ile "kolay" da biribirlerini üretir; "uzun" ile "kısa" da biribirini ölçer; "yüce" ile "alçak" ise karşılıklı biribirlerine eğilirler; "ezgi" ile "gürültü" biribirlerine uyum bahşederler; "önce" ile "sonra" da biribirini izler.

Kısacası her şey izâfîdir [*rölâtiftir*]; ve hiçbir şey mutlak değildir. Bizler bir izâfî farklar ve izâfî antitezler dünyâsında yaşamaktayız. Fakat insanların çoğunluğu bunların izâfî olduklarını hiç mi hiç idrâk edemez. Bunlar kendilerinin, ya da sosyal hayatın teâmüllerinin, "güzel" olarak gördüğünü bizâtihî [*yâni aslî olarak*] "güzel" olarak düşünmek ve belirli bir norma uymayan nesneleri de bizâtihî "çirkin" diye teşhis etmek eğilimindedirler. Böyle bir tavır takınmakla bunlar, bu ikisi arasındaki farkın yalnızca bir görüş açısı meselesi olduğu husûsundaki cehâletlerini ortaya koymaktadırlar, o kadar! Lao-Tzû'nun da ifâde etmiş olduğu gibi bunlar "azı çok ve çoğu da az kılmak" husûsunda beceriksizdirler.

---

[54] ***Tao Tê Çing***, XX

[55] ***Tao Tê Çing***, II.

Daha önce de işâret etmiş olduğum gibi bu, hiç kuşkusuz, rölâtivizmin ta kendisidir ama âlemin ontolojik yapısı hakkında çok şâyân-ı dikkat bir sezgiye dayanan ya da bu sezgiden neşet eden bir rölâtivizmdir. Lao-Tzû da Çuang-Tzû da bu sezgiyi paylaşmaktadırlar. Fakat Çuang-Tzû'da bu sezgi, dinamik vechesiyle, nesnelerin Transmütasyonu olarak idrâk olunan "Karmaşa"ya (Kaos'a) yâni nesnelerin aslî farksızlık hâline yol açmaktadır. Lao-Tzû söz konusu olduğunda ise, dinamik vechesiyle aynı sezgi, statik vechesi tartışmış olduğumuz rölâtivizm olan ve "diyalektik ontoloji" diye isimlendirebileceğimiz tavıra yol açmaktadır.

Felsefesinin bu bölümünde Transmütasyon'un (*hua*) Çuang-Tzû'nun anahtar-kavramı olmasına karşılık Lao-Tzû da, düşüncesinin isâbetli bir ifâdesi olarak ve bir ***anahtar-kavram*** olmak üzere Geri Dönüş'ü (*fan* ya da *fu*) teklif etmektedir.

Lao-Tzû tarafından anlaşıldığı şekilde Geri Dönüş'ün delâlet ettiği evrensel anlamdan daha sonra bahsetmek imkânımız olacak. Burada biz bu kavramın yalnızca rölâtivizm konusu ile doğrudan doğruya olan ilişkisini göz önünde tutmaktayız.

Geri Dönüş dinamik nitelikli bir kavramdır. Başka bir deyimle bu, Lao-Tzû'nun yukarıda sözü edilmiş olan rölâtivizminin dinamik vechesine ya da bunun dayandığı dinamik ontolojik temele yollama yapan bir kavramdır. Lao-Tzû bu kavramı, ontolojisinin tümünün özeti olarak telâkki olunabilecek olan aşağıdaki pasajda veciz bir biçimde açıklamaktadır[56]:

> Geri Dönüş Tao'nun gerçek faaliyetidir. Benzer şekilde zayıflık da onun kendini izhâr ediş aracıdır. "Onbin Nesne" [*Kesret*] Varlık'dan doğar; Varlık ise Adem'den doğmuştur.

Bu pasajın birkaç kelimeyle açıklanmaya ihtiyâcı vardır. Birinci cümlenin anlamı var olan her (*a*) nesnesinin "geriye dönmek" yâni (*a*)nın karşıtı olan (*b*)ye dönüşmek, ve tabiî (*b*)nin de karşıtı olan (*a*)ya geri dönmek husûsunda bir imkâna ya da doğal bir eğilime sâhip olduğudur. Buna göre bütün her şey, sürekli olarak, *a*'dan *b*'ye ve sonra da *b*'den *a*'ya doğru bir diyalektik hareket süreci içinde bulunmaktadır. Lao-Tzû'ya göre bu, ontolojik hareketin (*tung*) kuralı ya da Gerçeğin [*Realite'nin*] dinamik vechesidir.

İkinci cümle ise Gerçeğin hangi sûret altında faaliyette bulunduğuna yollama yapmaktadır. Burada "zayıflık" aslında "negatif" anlamındadır. Lao-Tzû bu "negatif"de Gerçeğin her maddede ortaya çıkan faaliyetinin başlangıç noktasını teşhis etmektedir. "Negatif" bütün yaratıcı faaliyetin kaynağı ve ilkesidir. Her şeyin doğuşu "negatif" [*Celâl*] ile olur ve daha sonra bu "pozitif" [*yâni Cemâl*] merhâlesine doğru gelişir.

---

[56] ***Tao Tê Çing***, XL.

Bundan sonra gelen cümle ise aynı ontolojik kuralı bu sefer tersinden ele almakta, yâni bütün nesnelerin kuvveden fiile çıkıp da gerçeklik kazanmış oldukları "kesret" hâlinden geriye bakarak bunları en son menşe'lerine kadar izlemektedir. Burada "Onbin Nesne"den kasıt âlemdeki bütün nesnelerdir [*yâni bu âlemin doğal "Kesret" hâlidir*]. Bu kesret Tao'nun "varlık" merhalesinde kuvveden fiile çıkmaktadır. Fakat bu "varlık" merhalesi ise Tao'nun bizzât "bilinmeyen-bilinmesi-mümkün-olmayan" dipsiz karanlığı [*Gayb'ı*] demek olan "Adem" merhalesinden itibâren gerçeklik kazanmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu sayısız nesnenin önce varlığa ve akabinde de ademe kadar izlenmesinin yalnızca bizim zihnimizde vuku bulmakta olan kavramsal bir süreç olmadığıdır; Lao-Tzû'ya göre bu, öncelikle, kozmik [*evrensel, kevnî*] bir süreçtir. Her şey, ontolojik açıdan ve biribirleri arasında diyalektik dönüşümlere uğrayarak, nihaî menşeine rücû' eder. Her şeyin nihaî menşeine geri dönüşü, daha önce de bildirmiş olduğum gibi, daha sonraki bir bölümde tartışılacaktır. Biz burada, yukarıdaki pasajın ilk cümlesinde değinilmiş olduğu vechile, yalnızca nesnelerin diyalektik Geri Dönüşü ile yâni *a* ve *b* arasındaki mütekābil dönüşüm süreci ile ilgileneceğiz. Lao-Tzû, aşağıya aldığım iki pasajın da gösterdiği gibi, bu fikrin ifâde edilmesinde kendisine has bir yol izlemektedir:

> Mutluluk felâkete dayanmakta, felâket ise mutluluğun altında pusuya yatmış beklemektedir. (Şu hâlde her ikisi de birinden diğerine dönüşüp durmaktadır, öyle ki) bu sürecin nerede bir sona erişeceğini kimse bilmez. (Benzer şekilde) gözükmektedir ki (mutlak) "doğru" da yoktur; zîrâ "doğru", "yanlış"a rücû' etmek [*dönüşmek*] eğilimindedir. "İyi" bile "kötü"ye rücû' etmek [*dönüşmek*] eğilimindedir. (Varlık âleminin bu temel kuralını bilmediklerinden dolayı) insanlar uzun zamandır hayâl kırıklığı içindedirler[57]
>
> Nesnelerin doğası öyledir ki önde giden sonunda geride kalır, ve başkalarını izleyen de sonunda kendisini diğerlerinin önünde bulur. Bir şeyi ısıtmak için üstüne üfleyen sonunda onu soğutur; ve bir şeyi soğutmak için üstüne üfleyen de sonunda onu ısıtmış olur. Güçlü olmağa çalışan zayıflar, zayıf kalmayı isteyen de bakarsın güçleniverir. Emniyette olan tehlikeye dûçar olur, hâlbuki tehlikede olan da sonunda emniyete kavuşur[58].

Böylece gerek Lao-Tzû'nun gerekse Çuang-Tzû'nun gözünde âlemde ne varsa hepsi de izâfîdir; bu anlamda güvenilir ya da kararlı hiçbir şey yoktur. Daha önce de işâret etmiş olduğum gibi, bu son tesbitin, Çuang-Tzû ve Lao-Tzû ile bağlantılı olarak, çok özel bir mânâda yâni hiçbir şeyin "öz" ya da "mâhiyet" denilen bir şeye sâhip bulunmadığı mânâsında anlaşılması gerekir.

Gerçeğin en derin düzeyinde her şey "öz-süz"dür. Âlemin ise bizzat kendisi karmaşa içindedir (*kaotik'tir*). Bu yalnızca içinde var olduğumuz dış âlem için değil fakat bizim kendi iç âlemimiz yâni kavramlarımızın, hükümlerimizin [*ve tasavvurlarımızın*] âlemi için de geçerlidir. Aslında bunu fehmetmek hiç de güç değildir; çünkü bu karmaşa içindeki âlemde seçtiğimiz herhangi bir nesne hakkında herhangi bir hü-

---

[57] ***Tao Tê Çing***, LVIII.
[58] ***Tao Tê Çing***, XXIX.

küm verdiğimizde, hükmümüzün murâd ettiği nesnenin zâten ontolojik olarak izâfî olması dolayısıyla, bu hükmümüzün hem izâfî hem tek-yanlı hem muğlâk ve hem de güvenilir olmaktan uzak olması kaçınılmazdır.

Çuang-Tzû'nun bu noktada ileri sürdüğü delîl mantık açısından ilgi çekici ve önemlidir. Savaşan Eyâletler dönemi Çin'de mantıksal semantik teorilerinin şâyân-ı hayret bir gelişmesine şâhit olmuştur. Çuang-Tzû'nun yaşadığı zaman Konfüçyüs ve Mao-Tzû ekollerinin izleyicileri biribirlerine şiddetli bir biçimde karşıt bir durumda bulunmakta ve bu her iki ekol de Diyalektikçiler[59] (ya de Safsatacılar) ya da diğer bir adıyla İsimler (yâni kavramlar) ekolü[60] diye bilinen ekole muhâlefet etmekteydiler. Bunların arasında beşerî kültür, bunun çeşitli tezâhürleri, ahlâkın menşei, düşüncenin mantıksal yapısı, v.s...v.s.... hakkında ateşli tartışmalar vuku bulmaktaydı. Ve bu kabil tartışmaları da diyalektik tarzında sürdürmek bir modaydı. "Bu doğrudur", "bu yanlıştır" ya da "bu iyidir", "bu kötüdür" kabîlinden hükümler bu kimselerin meselelerini tartışırken kullandıkları genel formüllerdi.

Gerçeğin bizâtihî karmaşa içinde (*kaotik*) olduğunu savunan Çuang-Tzû'nun görüş açısından bu durum yalnızca gülünç, ve bu tartışmaların hepsi de abestir. Bu zevâtın ateşli sözlerle tartışmakta oldukları konular ise aslî olarak zâten kararsız ve muğlak konulardır. Meselâ Diyalektikçiler: "*...sanki iki ayrı çiviye asılmışlar gibi, uzun uzadıya "sert" ve "beyaz" arasındaki farkı tartışmaktaydılar*"[61].

Sâdece bu kadar da değil! Bu tarzda tartışmaktan hoşlananlar "en iyi delîle sâhip olma" ile "objektif biçimde haklı olma"yı, ve "bir delîli köşeye sıkıştırma" ile "objektif biçimde haksız olma"yı biribirine karıştırmak sûretiyle de korkunç bir hatâ yapmaktaydılar. Aslında, mantıkî bir münâzarada zafer kazanmış ya da bozguna uğramış olmak objektif bir olgunun "haklı" ya da "haksız" (*"doğru" ya da "yanlış"*) olduğunu belirlemez.

> Varsay ki sen ve ben bir şeyi tartışıyor olalım! Gene varsay ki sen beni mat ediyorsun ama ben seni yenemiyorum! Bu senin "haklı" benim "haksız" olduğuma delîl olabilir mi?
>
> Buna karşılık benim sana üstün geldiğimi, seninse beni yenemediğini varsay! Bu benim "haklı" ve senin de "haksız" olduğunu gösterir mi? Yoksa bu (*yalnızca*) eğer ben "haklı" isem sen "haksız"sın, ve de eğer sen "haklı" isen ben "haksız"ım hâlini mi gösterir? Yoksa ikimiz de mi "haklı" ya da ikimiz de mi "haksız"ız? Buna karar vermek ne benim ve ne de senin işin. (Aramızdaki anlaşmazlığı çözümlemek için bir üçüncü şahsın hakemliğine ne dersin?) Ama diğerleri de bizim

---

[59] *pien çê.*
[60] *ming çia.*
[61] *Çuang-Tzû,* XII, s. 427. Fung Yu Lan'ın adı geçen eserinde zikrettiği şekliyle (I., s. 192). Burada diyalektikçilerden Kung Sung Lung'un meşhur tezine yollama yapılmaktadır. Buna göre "sert beyaz taş" aslında iki şeydir: sert bir taş ve beyaz bir taş, çünkü "sert" ile "beyaz" biribirinden tamâmen farklı iki sıfattır. Bununla beraber Fung Yu Lan'ın tercümesi azıcık şüphe uyandırıcıdır. Bunu belki de: *"Sert" ile "beyaz" arasındaki fark bunlar sanki gökkubbede asılıymışlar gibi açıkça görünmektedir* şeklinde çevirmek daha isâbetli olurdu.

> gibi aynı karanlık içinde bulunmaktadırlar. İsâbetli bir hükme varması için bunların içinden kime başvurmamız gerekir? O konudaki fikri benimki ile uyuşan bir kimsenin bize hakemlik ettiğini varsayalım. İşin başındanberi benimle hemfikir olmasından dolayı bu kimse nasıl olur da isâbetli bir hükme varabilir?
>
> Seninkinden ve benimkinden farklı bir fikre sâhip birini hakem kılsak ne olur? Bu takdirde daha işin başından itibâren o bizim her ikimizle de nizâ hâlinde olurdu. Böyle bir kimse nasıl olur da isâbetli bir hükme varabilirdi? (Olsa olsa bir üçüncü rey ya da mütâlaa ortaya konmuş olurdu, o kadar!).
>
> Eğer her ikimiz ile de uyuşan birini hakem kılsak ne olurdu? Bu, işin başındanberi her ikimize de hak verdiğine göre böyle bir kimse nasıl olur da isâbetli bir hükme varabilirdi? (Olsa olsa bana da "haklı"sın, sana da "haklı"sın demekten başka bir şey yapmazdı, o kadar!).
>
> Bu mütâlealardan benim de, senin de ve üçüncü bir şahsın da (gerçeğin nerede olduğunu) bilemeyeceği sonucunu çıkarmağa mecbûruz. Bunun için dördüncü bir şahsın zuhurunu bekleyecek miyiz?[62]

Böyle bir duruma düşmenin sebebi nedir? Çuang-Tzû buna, bütün bu temyiz ve tefrik edilemeyen hâlin aslında Akl'ın her şeyi hep "haklı-haksız" ya da "doğru-yanlış" zıtlığı cinsinden düşünmeğe olan doğal eğiliminden kaynaklandığını ifâde ederek cevap vermektedir. Ve Akl'ımızın bu doğal eğilimi ise Varlığa *özcülükçü (esansialist)* bir bakış açısının ürünüdür. Doğal Akl'ın bir şeyin, onu öyle bildiğimizden [*yâni sübjektif olarak*] ya da umûmî kabûl yoluyla "doğru" olan bir şeyin özünden dolayı "doğru" ve "yanlış" olan bir şeyin de özünden dolayı "yanlış" olduğunu düşünmek konusunda özel bir yeteneği vardır. Hâlbuki gerçekte hiçbir şey *özünden dolayı* [*bizâtihî*] "doğru" ya da "yanlış" değildir. "Doğru" ve "yanlış" denilen her şey izâfî konulardır.

Özcülükçü (esansialist) olmayan tavırla uyumlu olarak Çuang-Tzû bizler için ittihaz edilmesi gerekli ve müdafaası mümkün olan yegâne tutumun: 1) her şeyden önce "doğru" ve "yanlış"ın izâfîliğini bilmek, ve sonra da 2) bu izâfîliği (*rölâtivizmi*) de aşarak, 3) *realite'nin daha alt bir düzeyinde* her ne kadar biribirlerinden *izâfî olarak* farklı ve ayrı olmaktaysalar da, nesnelerin biribirlerinden *özden* [*yâni temelde, aslî olarak*] farklı olmadığı bir "eşitleme" merhalesine erişmek olduğunu ifâde etmektedir. Yalnızca "Gerçek İnsan"a has olan böyle bir tavıra Çuang-Tzû *t'ien ni*[63] (Semâvî Tesviye), *t'ien çün* (Semâvî Eşitleme), ya da *man yen* (Sınırsızlık) ismini vermektedir.

> Ne "doğru" "doğru"dur ve ne de "böyle" "böyle"dir. Eğer "doğru" (mutlak olarak) "doğru" olsaydı, "doğru-olmayan"dan o denli (mutlak biçimde) farklı olurdu ki artık tartışmaya mahâl kalmazdı. Eğer "böyle" de (mutlak olarak) "böyle" olsaydı, "böyle-olmayan"dan o denli (mutlak biçimde) farklı olurdu ki artık tartışmaya mahâl kalmazdı.

---

[62] *Çuang*-Tzû, II., s. 107.

[63] Genellikle *ni* "kenar", "sınır", "bölüm" anlamındadır. Ama ben burada Lu Şu Çih ile Pan Ku'nun yorumlarını izlemekteyim.

> Böylece ("doğru"→"doğru-olmayan"→"doğru"→"doğru-olmayan" .... şeklindeki) "yer değiştiren tezler"(in sonu olmayan zincirinde tezler ve antitezler) hep biribirlerine bağlı olurlar. Ve (bu bağımlılığın biribirine karşıt olan tez ve antitezlerin tüm zincirini izâfî kılması dolayısıyla) bütün bunlara biribirlerinin karşıtları değillermiş gibi de bakabiliriz.
>
> (Böyle bir durum karşısında takınabileceğimiz yegâne mâkul tavır) bütün bu tez ve antitezleri Semâvî Tesviye yoluyla uyumlu kılmak ve (mevcûdlar arasındaki sonu gelmeyen karşıtlığı da) Sınırsızlık hâline rücû' ettirmektir.

"Nesneler arasındaki sayısız zıtlığı Sınırsızlık hâline rücû' ettirmek" demek özcülük-çülerin [*esansialistlerin*] telâkkisine göre biribirlerinden fark edilebilen bütün nesneleri, başlangıçta, bu nesneler arasında kesin "sınır" ya da kenarların bulunmadığı karmaşa (*kaos*) Vahdeti hâline rücû ettirmek demektir. Sübjektif yanından bu, günlük Akıl[64] düzeyinde yapmakta olduğumuz bütün akıl yürütme ve hüküm vermelerin terkedilmesi demektir. Çuang-Tzû, ister örtük ister açık bir biçimde olsunlar, herhangi bir şey hakkında yürüttüğümüz bu muhakeme ve verdiğimiz hükümleri unutmanın insanda, bütün hükümlerden ve Akl'ın bütün faaliyetlerinden önceki zihnî hâli tesis edeceğini ve bu hâlin ise nesnelerin başlangıçta haiz oldukları "Semâvî" ya da "öz-süz" hâlde görülebilmelerini sağladığını vurgulamaktadır.

Ama bunu gerçekleştirmek hiç de kolay bir iş değildir. Bu, Çuang-Tzû'nun *ming* yâni "Aydınlanma" [*ya da İşrâk veyâ Nûra Kavuşma*] diye adlandırdığı fizik-ötesi özel bir tür sezginin aktif bir biçimde harekete geçmesini gerektirmektedir. Ve bu aydınlatıcı sezgi türü de, zevkine herkesin erebileceği bir şey değildir. Tıpkı fiziksel olarak kör ve sağır kimselerin olması gibi mânevî açıdan da kör ve sağır kimseler vardır. Ve Mâneviyât âleminde de kör ve sağır olanların sayısı, ne yazıktır ki, görebilme ve işitebilme yeteneğine sâhip olanlardan çok daha fazladır.

> Kör olan, güzel renklerin ve şekillerin zevkine eremez. Sağır olan, zillerin ve davulların sesinin zevkine eremez. Ama bu körlüğün ve sağırlığın yalnızca vücûdumuzun uzuvlarına has bir şey olduğunu mu sanıyorsun? Aslā! Bunlar bilgi alanında da vardır[65].

"*Ming*-vârî sezgi"nin yapısı ileride daha yakından incelenecektir. Bu meselenin derinliğine girmeden önce Çuang-Tzû'nun "ontolojik" farklılıkların izâfî ve herkes tarafından kabûl edilen tabîatı hakkında fikir ileri sürdüğü bir başka pasajı daha takdîm etmek istiyoruz. Bu pasaj Varlığa özcülükçü [*esansialist*] bakış açısına karşı Çuang-Tzû'nun ittihaz ettiği "varoluşçu" tavrı tartışmamızın yolunu hazırlayacaktır[66].

> Nesnelerin tabîatı öyledir ki hiçbiri "şu" olmayı, olmamaya ve "bu" olmayı, olmamaya kādir değildir (yâni her şey "şu" olabilir, ve herşey "bu" olabilir).

---

[64] Yâni Akl-ı Meaş'ın (Çevirenin notu).
[65] I., s 30.
[66] Bu pasaj *Çuang-Tzû,* II., s. 66'dan alınmıştır. Ben bunu daha küçük kısımlara bölüp her birini kısa açıklamalarla teker teker takdîm edeceğim.

Biz genellikle "şu" ile "bu" arasında bir fark gözetir ve civârımızdaki nesnelerden bu temel karşıtlığı kullanarak söz ederiz. "Bu"nun "şu" olmaması, ve "şu"nun da "bu" olmaması ne anlama gelmektedir? [*Bunların arasındaki*] bağıntı temelde "ben" ile "diğerleri" arasındaki gibidir.

"Ben"im görüş açımdan "ben": "bu"dur; ve "ben"im dışındaki herhangi bir şey de "şu" dur. Fakat "diğerleri" açısından "diğerleri": "bu"dur; ve "ben" de "şu"yumdur. Bu anlamda her şeye "bu" ve "şu" denebilir. Başka bir deyimle "bu" ile "şu" arasındaki fark sâdece izâfîdir. Bu münâsebetle, bunun, dilin ve anlamın çağdaş felsefesinde "egosantrik terimler"in temel işlevi olarak tartışılanla aynı olduğuna da dikkati çekelim.

> (Yalnızca) "şu"nun açısından "şu" ("şu" olarak) görünmez. Ben (yâni "bu") ancak kendimi ("bu" olarak) bilirsem o (yâni "şu", *o zaman* "şu" olarak) bilinir.

"Şu" kendisini ancak, eğer "bu" kendisini "bu" olarak tanıtır ve "şu"ya da objesi ya da "bu"dan farklı bir şey olarak bakarsa "şu" olarak tanıtır. Böylece, *her şey "şu"dur* ifâdesi tek başına Varlığın realitesini eksiksiz bir biçimde tasvir edemez.Bunun tersi olan *her şey "bu"dur* ifâdesi de tek başına Varlığın realitesini eksiksiz bir biçimde tasvir edemez. Bizler ancak "bu" ve "şu"nun aslî izâfîliğini tahakkuk ettirdiğimizde [*idrâk ettiğimizde*] nesnelerin yapısı hakkında [*da artık*] gerçek bir idrâke kavuşmayı ümid edebiliriz.

Bunun en önemli noktası, hiç kuşkusuz, bu izâfîliğin "Aydınlanma" [*İşrâk, Nûra Kavuşma*] aracılığıyla idrâk olunabilmesidir. Bu ontolojik izâfîliğin Akıl yoluyla idrâki, esâsında erişilmesi güç bir şey olmakla birlikte, maddenin sezgisel bir biçimde idrâki için bir hazırlık merhalesi olması dışında nâfile bir gayrettir. Bir sonraki bölümde izâfîliğin de nesnelerin ontolojik yapısının tümünü eksiksiz bir biçimde tanıtmadığı açıklanacaktır. "İzâfîlik" bu ontolojik yapının yalnızca bir vechesidir. Hâlbuki bizim nesnelerin ontolojik yapısının realitesinin daha önceleri sıksık sözünü etmiş olduğumuz "karmaşa hâlindeki farksızlık" olduğunu ifâde etmemiz gerekir. Bu "karmaşa hâlindeki farksızlık" bizim Akl'ımızın [*Akl-ı Meâş'ımızın*] idrâkinin çok ötesinde kalmaktadır. Eğer buna rağmen Akıl bunu kendine has yolla anlamağa çalışmakta ısrar ederse "farksızlık" onun fehâmetine sâdece "izâfîlik" şeklinde tecellî eder. Başka bir deyişle nesnelerin "izâfîliği", başlangıçtaki ontolojik "farksızlık" hâlinin mantıksal düşünce düzeyine nüzûl etmiş şeklini temsil etmektedir. Şimdiki bölümde biz hâlâ bu düzeyde bulunmaktayız.

> Bundan dolayıdır ki "şu"nun "bu"ndan çıktığı ve "bu"nun da "şu"ya bağlı olduğu iddia edilmiştir[67]. Bu doktrine *Fang Şêng* teorisi ya da "karşılıklı bağımlılık" teorisi denir.[68]

---

[67] Bu iddianın babası diyalektikçilerden Hui Şih'dir.

[68] Daha kesin bir biçimde ifâde edilirse Hui Şih'in bu teorisinin tam adı *fang şêng fang ssû* yâni *"hayat"ın "ölüm"ü ve "ölüm"ün de "hayat"ı doğurması* teorisidir. *Bk. Çuang-Tzû,* XXXIII. *Fang* kelimesinin bu özel mânâsı için *Şuo Wen*'e bakınız: "*Fang* (önceleri) biribirinin yanına yerleştirilmiş iki gemi anlamındaydı".

Bununla birlikte ("bu" ile "şu" arasındaki karşılıklı ilişkinin bütün nesnelere uygulanabilen temel bir ilke olarak idrâk edilmesi gereklidir). Şu hâlde "doğum" var olduğu içindir ki "ölüm" vardır, ve "ölüm" olduğu içindir ki "doğum" da vardır; "iyi" var olduğu içindir ki "iyi-olmayan" da vardır, "iyi-olmayan" var olduğu içindir ki "iyi" de vardır. (Münâkaşa edenlerin) biri "doğru" diye telâkki ettiğine dayandığı (ve bir şeyi tasdik ettiği) zaman, diğeri de "yanlış" diye telâkki ettiğine dayanır (ve aynı şeyin "doğru" olmasını reddeder). Bunun aksine biri "yanlış" diye telâkki ettiğine dayanırsa, diğeri de "doğru" diye bildiğine dayanır.

Çuang-Tzû bununla, aslında, gerçek Realite'nin (*Gerçeğin*) bütün bu zıtları bünyesinde eriten Bir (*Vâhid*) olduğunu ve başlangıçtaki bu Bir'in "hayat" ve "ölüm", "iyi" ve "kötü" ya da "doğru" ve "yanlış" vs... diye bölünmesinin insanların çeşitli bakış açılarından ileri gelmekte olduğunu söylemek istemektedir. İşin hakîkatinde, eğer bir kimse "iyi"ye dayanan bir tutum ittihaz etmişse, onun görüş açısından âlemdeki her şey "iyi"dir. Böyle bir tutumu seçmiş olan bir kimsenin nazarında "iyi-olmayan" diye telâkki edilebilecek hiç bir şey yoktur. Ama gerçek Realite bu ve bu kabil bölünmelerden önce gelir. O hem "iyi" *ve* hem de "iyi-olmayan"dır, ve ne "iyi" *ve* ne de "iyi-olmayan"dır.

Böylece "Kutsal İnsan"[69] (bu kabil zıtlıkların hiç birine) itibar etmez, aksine, (her şeyi) Semâ'nın[70] nûruyla aydınlatır.

("Kutsal İnsan"ın) bu (tutumu), hiç kuşkusuz, "doğru" diye telâkki ettiğine dayanan bir kimsenin de tutumudur. Ama (bunun, "yanlış"a zıt olan bir "doğru" türü olmadığından, aksine bünyesinde bütün zıtlıkları ve çelişkileri kuşatan mutlak ve aşkın [*müteâl, transandantal*] Doğru olmasından ötürü) "bu" burada "şu" ile aynı, ve "şu" da "bu" ile aynıdır. (Bu, "doğru"yu da "yanlış"ı da kuşatan ve aşan öyle bir konumdur ki burada) "şu" hem "doğru"yu ve hem de "yanlış"ı tevhîd eder, ama "bu" da hem "doğru"yu hem de "yanlış"ı tevhîd eder.

(Böyle bir görüş açısından bakıldığında) "şu" ile "bu" arasında hâlâ bir fark var mıdır acabâ? Ya da, "şu" da "bu" da artık yok mudur?[71]

"Şu" ile "bu"nun her birinin de kendisine karşıt olan refikini kaybettiği bu merhaleye "Tao'nun (*Yol'un*) Menteşesi" denir.

Bir kapının menteşesi, ancak, mil yatağının ortasına yerleştirildikten sonra sonsuza kadar iş görmeğe başlar. (Benzer şekilde Tao'nun Menteşesi de ancak bütün kevnî zıtlıkların üstünde bulunan mutlak Bir'in ortasına yerleştirilirse bu kevnî âlemin sonu gelmez değişken durumlarına sonsuzadek serbestçe mukābele edebilir). (Böyle bir durumda) "doğru" birbiçim (*hiç bir farklılık ihtivâ etmeyen*) bir

---

69 *Şêng jen* "Gerçek İnsan" ya da "İlâhî İnsan" ile yâni İnsân-ı Kâmil ile eşanlamlıdır. *Şêng jen* deyimi Çuang-Tzû'ya oranla Lao-Tzû tarafından daha sık kullanılmaktadır.
70 Burada Semâ olarak tercüme edilmiş ama asıl anlamı Tabîat'ın Büyük Yolu (ya da Tao'su) olan *t'ien* bizzât Varlığın, bütün görüş açılarının üstünde olan aşkın (*müteal*) görüş açısı demek olan mutlak görüş açısıdır.
71 Bu Çuang-Tzû'nun bir şeyi şiddetle reddetmek için çok sık kullandığı özel bir ifâde tarzıdır.

> ebediyyet olur; kezâ "yanlış" da birbiçim (*hiç bir farklılık ihtivâ etmeyen*) bir ebediyyet olur.
>
> İşte ben de bunun için "Aydınlanma"dan (*İşrâk'den, Nûra Kavuş-ma'dan*) daha iyi bir şey olmadığını iddia ediyorum.

Mutlak Bir [*Vâhid-i Mutlak*], hiç kuşkusuz, bütün Varlık Âlemi'ne yayılmış olan; hayır, yayılmış da ne demek, Varlık Âlemi'nin tümü olan Tao'dur. Ve O, bu konumuyla da bütün farklılıkların ve zıtlıkların üstündedir. Yâni Tao'nun bakış açısından "hakikî" ile "sahte" arasında hiç bir farklılık olamaz. Fakat acabâ beşer lisânı bu durumu yansıtmak için uygun mudur? Aslā! En azından lisân bugün kullanılmakta olduğu gibi kullanıldığı sürece bu mümkün değildir. Çuang-Tzû: "Lisân, nefesi salıvermekten farklıdır; çünkü konuşan kimsenin ifâde etmek istediği bir anlamı olduğu varsayılmaktadır" demektedir[72]. Bununla beraber bugün kullanılmakta olduğu şekliyle lisân herhangi bir gerçek anlamı naklediyor görünmemektedir, zîrâ münâkaşaya girişen kimseler ve özellikle de Diyalektikçiler için "bu"nun "doğru" olması ve "şu"nun da "yanlış" olması, ya da "bu"nun "iyi" olması ve "şu"nun da "kötü" olması, vs.... kesin olarak belirli muhtevâları olmayan nesneler hakkında konuşmaktan öte bir şey değildir.

> Bunlar gerçekten de (anlamlı) bir şeyler mi söylüyorlar? Yoksa hiç bir şey söylememiş mi olmaktalar? Söylediklerinin acemî çaylak cıvıltısından farklı olduğunu mu zannediyor bunlar? Yâni bir fark var mı? Yoksa aslā hiç bir fark yok mu?
>
> Gerçekten de Tao (bu kabil kimseler için) nerede gizli ki "hakikî" ve "sahte"den söz edilebilsin! (Gerçek anlamıyla) Lisân nerede gizli ki "doğru" ve "yanlış" olabilsin? Gerçekte Tao nereye gidebilir ki O'nun mevcûd olması ortadan kalkmış olsun? Lisân nerede bu kabil mevcûd olabilir ki kabûl edilmesi mümkün olmasın?
>
> (Vâkıa şudur ki) Tao hep miniminnâcık hasletlerle [*izâfetlerle*] setredilir [*idrâkden uzak kalır*] ve Lisân da hep aşırı derecede kendini beğenmişlikle[73] setredilir. Hiziblerden birinin "doğru" dediğini "yanlış", bir diğerinin "yanlış" dediğini "doğru" olarak telâkki eden Konfüçyüs-çüler ile Mao-Tzû-cular arasındaki "doğru"-"yanlış" münâkaşaları işte hep bundan doğmuş bulunmaktadır.
>
> Eğer (daha yüksek bir düzeyde) her iki hizbin de "yanlış" telâkki ettiğini te'yid etmek ve bunların "doğru" dediklerini reddetmek istersek elimizde "Aydınlanma"dan[74] [*İşrâk'den, Nûra Kavuşma'dan*] daha iyi bir imkân yoktur.

Böylece tekrar "Aydınlanma" [*İşrâk, Nûra Kavuşma*] meselesine rücû' etmiş bulunmaktayız. Burada takdîm edilmiş olan pasajlar "Aydınlanma"nın bütün "izâfî" görüş açılarının üstünde, hepsinden aşkın (*müteâl*) "mutlak" bir görüş açısını temsil ettiğini âşikâr kılmış bulunmaktadırlar. Bu: "bu" ve "şu", "ben" ve "sen" arasındaki farklılıkların üstünde ve ötesinde bir fehâmet ve idrâk hâlidir. Eğer böyle bir şey var-

---

[72] *Çuang-Tzû*, II., s.63.

[73] Yâni beşer zekâsının münâkaşa ve münâzaralar şeklinde kendini teşhir etmek husûsundaki doğal eğilimi.

[74] *Çuang-Tzû*, II., s. 63.

sa, böylesine yüce bir mânevî idrâke nasıl erişilebilir? Böyle bir tecrübenin muhtevâsı ve yapısı nedir? İşte bunlar önümüzdeki iki bölümde meşgûl olacağımız ana meselelerdir.

* * *

2/V. BÖLÜM

YENİ BİR NEFSİN DOĞUMU

Bir önceki bölümde *bu-"doğru"dur-ve-şu-"yanlış"-tır* türünden tartışmaların ortaya koydukları alışılagelmiş düşünce modellerinin Çuang-Tzû'nun telâkkisine göre ne kadar boş ve ne kadar abes olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bütün bu boş lâf salatalarının kaynağı nedir, acabâ? Çuang-Tzû bunun, insanın kendisi hakkındaki hatâlı kanaatten ve özellikle de insanın mutlak bir ontolojik bağımsızlığa sâhip ve kendi kendine yeten bir nesne olan bir "nefs" sâhibi olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. İnsan bu kadar bağımsız ve mutlak olduğuna inandığı "nefs"inin gerçekte bizâtihî izâfî ve bağımlı bir şey olduğunu göz ardı etmek temâyülündedir. Bu "nefs" neye nazaran izâfîdir acabâ? Tabiî ki "sen" ve "onlar"a ve kendisinin etrafındaki diğer nesnelere göre izâfîdir. Pekiyi ama bu "nefs" neyin bağımlısıdır? Bu "nefs" kendisinden mutlak olarak yüce olan Bir-Şey'in, Çuang-Tzû'nun Yaratıcı [*Hâlik*] ya da kelimesi kelimesine Nesnelerin-Yapıcısı[75] diye adlandırdığı Bir-Şey'in bağımlısıdır. Çuang-Tzû bu durumu "Gölge ve Yarı-gölge"[76] teşbihiyle tasvîr etmektedir[77].

> Günlerden bir gün Yarı-gölge Gölge'ye demiş ki: "Senin bâzen yürüdüğünü görüyorum, ama sonra hareket etmeden duruyorsun. Bâzen de oturduğunu görüyorum, ama hemen sonra ayağa kalkıyorsun. Niçin bu kadar dönek, bu kadar kararsızsın?"
>
> Gölge buna şu cevabı vermiş: "Bana öyle geliyor ki (böyle davranırken) ben sâdece birine (yâni vücûda) bağlı olarak böyle yapıyorum. Ama bağlı olduğum da sanki başka bir şeye (yâni Yaratıcı'ya) bağlı olarak hareket etmekteymiş gibi davranıyor. Böylece benim bütün hareketlerim de bu bağımlılıkları içinde tıpkı bir yılanın pullarının ya da bir ağustos böceğinin kanatlarının hareketleri gibidir[78].
>
> Bu durumda ben, niçin şu türlü değilde bu türlü hareket ettiğimi nasıl bilebilirim ki?

Çuang-Tzû "nefs"i, onun kendi kendine var ve kendi kendine yeterli olduğu intibaından bir çırpıda mahrum bırakmaktadır. Fakat böyle bir görüş insanın günlük hayatın pekiştirdiği, kendisi hakkındaki inanç ve kanaatine doğal olarak karşıdır. Çünkü nesnelere günlük hayatın bizi alıştırmış olduğu bakışla baktığımızda "nefs", insanın mevcûdiyetinin gerçek temeli ve merkezidir; öyle ki bu olmazsa insan şahsiyetini de

---

[75] *Tsao wu çê* (Bk. *Çuang-Tzû*, VII, s. 280). Bu isim Tao'yu şahsî vechesiyle [*Rubûbiyyet vechesiyle*] temsîl etmektedir. Tao'nun bu vechesine, kezâ, *ta şih* yâni Büyük Efendi [*Rabb-i Ekber*] de denilmektedir. Gök yâni *t'ien* kelimesi de aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu konuda daha fazla ayrıntı, ileride IX. Bölüm'de, "belirlilik" kavramını tartıştığımız zaman verilmiş olacaktır.

[76] Yarı-gölge(*ye tekābül eden çince terim*) Kuo Hsiang tarafından "gölgeyi çevreleyen hafif karanlık" olarak açıklanmaktadır.

[77] *Çuang-Tzû*, II, s. 110-111.

[78] Bir yılanın pullarının ve bir ağustos böceğinin kanatlarının hareketlerinde bağımsızlıkları yoktur. Aksine bunların bütün hareketleri mütekābilen yılan ve ağustos böceği tarafından belirlenir.

şahsî bütünlüğünü de kaybeder ve bir hiç olur. "Nefs" insanın, kişiliğinin ister fiziksel isterse zihnî olsun bütün farklı unsurlarının tevhîd edildiği koordinasyon [*eşgüdüm*] merkezi, sentez merkezidir. Bu türlü idrâk edilen "nefs"e Çuang-Tzû "Zihin"[79] demektedir.

Bu bağlamda, idrâkin tabîatıyla ilgili olarak Çuang-Tzû'nun tefekkürünün anahatlarının şekillenmesinde kesin bir rol oynamış olduğu gözüken bir çift anahtar-kavramı ithâl etmek isâbetli olacaktır. Bunlar *tso ç'ih* "otururken dört nala koşmak" ve *tso wang* ya da kelimesi kelimesine "otururken unutmak"dır.

Bunların ilki olan *tso ç'ih* alelâde bir kimsenin, dışarıdan gelerek dikkatini çeken ve merâkını uyandıran sayısız izlenimlere cevâben bu anda bu yöne ve bir sonraki anda şu yöne yönelen, vücûdu sâkin bir biçimde otursa bile, bir lâhza bile durup dinlenmeden sürekli bir biçimde hareket hâlinde olan zihninin durumunu tasvîr etmektedir. Vücûd ne kadar sâkin dursa bile zihin devamlı onun etrafında dolanıp durmaktadır. *Hsin* kelimesi bu bağlamda beşer zihninin bu kabil bir durumuna delâlet etmektedir. Bu ise sâkin ve selîm bir fikrî yoğunlaşmanın [*konsantrasyonun*] taban tabana zıddı olan bir durumdur.

Zihnin biri "otururken dört nala koşmak", diğeri ise "sâkin ve boş oturup duran" iki hâli arasındaki bu zıddiyyeti kavramsal açıdan anlamak kolaydır. Ama sıradan bir kimse için kendisini birincisinin tahakkümünden kurtarmak ve kendisinde ikincisinin hâlini gerçekleştirmek fevkalâde zordur. Bu duruma Zihnin İstibdâtı diyebiliriz. Fakat Çuang-Tzû'nun öğretisine göre, Zihnin, kendisinin üzerinde böylesine müstebid bir tesir etmesine müsaade etmekten insanın bizzât kendisi sorumludur; çünkü Zihnin müstebid tahakkümü, hani yukarıda görmüş olduğumuz ve insanın kişiliğinin ontolojik merkezi olarak bizzât ihdâs ettiği, şu sahte "nefs"inin tahakkümünden başka bir şey değildir. Çuang-Tzû insanın bu temel durumu için: *şih hsin* ya da "Zihni kendi hocası kılmak" diye kendine özgü bir deyim kullanmaktadır[80].

Bu türlü anlaşıldığı şekliyle "nefs" insanın kendi îcâdıdır. Fakat insan, "nefs" sanki objektif ve mutlak bir şeymiş gibi ona itimad eder, ona sarılır. Kendisinin o olmaksızın mevcûd olmasını aslā hayal bile edemez; bundan dolayı da onu bir an bile terketmez; böylece kendi Zihn'inde, "nefsi"ni hörmet ettiği "hoca"sı kılar.

Bu Zihin, daha entellektüel bir düzeyde, sonuç çıkarıcı [*tümdengelimci*, *istidlâlî*] düşünce ve akılyürütme [*usavurma*] yeteneği demek olan Akıl olarak görünür. Çuang-Tzû bunu bâzen *ç'êng hsin*[81] ya da "cilâlı zihin" diye adlandırmaktadır. Bu "cilâlı zihin" artık belirli bir şekle girmiş ve tâbir câiz ise pıhtılaşma safhasında bulunan bir zihin hâline delâlet etmektedir. Bu, rehberliği aracılığıyla (burada "zihni ken-

---

[79] Çincesi: *hsin.*
[80] *Çuang-Tzû*, IV., s.145.
[81] *Çuang-Tzû*, II., s.56. Bu kelime hakkında benim yorumum Kuo Hsiang ile Ç'êng Hsüan Ying'in verdikleri yorumlara dayanmaktadır. Meselâ Lin Hsi I gibi bazı yorumcular bu kelimeyi ilâhî saflığıyla fıtrî, doğal olarak bahşedilmiş zihin olarak yâni tamâmen zıt bir mânâ atfederek yorumlamaktadırlar. Ancak bu yorum Çuang-Tzû'nun temel düşüncesini te'yid eden bir yorum değildir.

di hocası kılmak" deyimini hatırlamamız gerekir) insanın nesneler arasında farkları tesbit etmesini ve bunlar hakkında "bu doğrudur" ve "şu yanlıştır" kabîlinden hükümler vermesini ve saçmalıkların hadsiz hudutsuz batağında daha da derinlere batmasını sağlayan Akıl'dır.

> Herkes kendi "cilâlı zihni"ni izler ve ona kendi hocası gibi büyük saygı gösterir. Bu görüş açısından bakıldığında hocası olmayan kimse yoktur. Durmaksızın değişmekte olan olayların realitesini bilenler ve (bu kevnî Transmütasyon yasasını muhakemelerinin) standardı olarak kabûl edenler hocası olmayan yegâne kimselerdir. (yukarıda sözü edilmiş olan anlamda) aptalların bile kendi hocaları vardır. Bir kimsenin bir "cilâlı zihn"e sahip olmaksızın "doğru" ile "yanlış" arasındaki fark üzerinde ısrar etmesi mümkün değildir. Bu bir kimsenin (kuzeydeki bir eyâletten) *bugün* hareket edip de (Çin'in güney sınırındaki) Yüeh eyâletine *dün* varması kadar imkânsızdır.

Böylece, bir önceki bölümde gerçek yapıları ifşâ edilmiş bulunan, "doğru" ve "yanlış" ya da "iyi" ve "kötü" ile ilgili bütün sahte meselelerin insanın kendi "cilâlı zihn"ini işletmesi sonucu ortaya çıkmakta olduğunu görmekteyiz. Çuang-Tzû'ya göre Zihin beşerî bütün deliliklerin kaynağıdır.

Zihin hakkındaki bu düşünce, yaklaşım tarzı Çuang-Tzû'nunkinden biraz farklı bile olsa Lao-Tzû trafından da paylaşılmaktadır. Meselâ *Tao Tê Çing*'in XLXI. Bölümü dikkatle okunacak olursa düşüncenin temelde aynı olduğu hemen görülecektir. Lao-Tzû'nun bu bölümde *ç'ang hsin*[82] yâni "sâbit ya da değişmez zihin" terimini kullanmış olması oldukça ilgi çekicidir. Bu terim bize Çuang-Tzû'nun *ç'êng hsin* yâni "cilâlı zihin" terimini hatırlatmaktadır. Lao-Tzû, *ç'ang hsin* terimiyle, bütün doğal esnekliğinden mahrum edilerek kuvvetli bir biçimde sâbit kılınmış olan zihne ya da zihnin, ifâde etmekten hoşlandığı gibi, bir bebeğin doğal "yumuşak"lığını kaybetmiş olan hâline işâret etmektedir. Sözü geçen pasajın da gösterdiği gibi zihnin bu doğal olmayan [*gayr-ı tabiî*] sertliği [*eğilip bükülmezliği*] her yerde "iyi"yi ve "kötü"yü, "doğru"yu ve "yanlış"ı algılayan ve bu kategorilere de sanki objektif ve mutlak kategorilermiş gibi bakan zihnin tefrik ve temyîz faaliyetinde tipik bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Lao-Tzû için bu sâdece, insanın tarafgîr, önyargılı ve yobaz olması meselesi değildir. Onun görüşüne göre zihnin bu faaliyeti beşer varlığının nüvesine de tesir etmektedir. Bu, insanın varlık krizinin bir meselesidir. İnsan, denilebilir ki hemen hemen doğal olarak, zihninin faaliyeti nesnelerin biribirlerinden tefrik ve temyîz edilmesine kilitlenmiş olan acıklı bir hâlet içinde bulunmaktadır.

---

[82] *Ç'ang* kelimesi ***Tao Tê Çing***'de müphem bir kelimedir; zîrâ Lao-Tzû bunu tabantabana zıt iki anlamda kullanmaktadır. Bu, bâzen, tıpkı bu pasajda olduğu gibi, Lao-Tzû'nun felsefesinde nesnelerin mümkün hâllerinin en kötüsü demek olan "esnek olmayan","iyice sâbit kılınmış" anlamında, ve bâzen de, daha sonra göreceğimiz gibi büyük önemi haiz pekçok pasajda olduğu gibi, "aslâ-değişmez" ve "mutlak" anlamında kullanılmaktadır.

> "Kutsal İnsan"ın "iyice sâbit kılınmış zihn"i olmaz. O insanların zihinlerini kendi zihni kılar[83]. (Onun ilkesi): "İyi olana iyi imiş gibi muamele ederim. Ama iyi olmayanlara bile iyi imiş gibi muamele ederim. (Niçin mi böyle bir tavır takınırım?) Çünkü tabîatı gereği her şey iyidir. Samimî kimseye samimî imiş gibi muamele ederim. Ama samimî olmayana da [*doğal hüsn-i zannımdan dolayı*] samimî imiş gibi muamele ederim. (Niçin mi böyle bir tavır takınırım?) Çünkü tabîatı gereği her şey samimîdir.
>
> Böylece bu dünyâda yaşamakta olan "Kutsal İnsan" esnek bir tavır takınarak her şeye karşı kendi zihnini bir hercümerce tâbî' tutar [*karmaşalaştırır*].
>
> Alelâde kimse ise (nesneleri tefrik edebilmek için) gözünü kulağını dört açar. "Kutsal İnsan", bunun aksine, her konuda bir bebek gibi davranır.

Lao-Tzû *ç'ih* yâni "bilme" kelimesini burada söz konusu edilen zihnin temyîz faaliyetine delâlet etmek üzere kullanmaktadır. Ama bu kelimeyi iyi anlamak husûsunda temkinli davranmak gerekir; çünkü Lao-Tzû için bu, aslında takbih edilmeye lâyık olan "bilme" [*yâni bilgi kazanma*] fiilinin bizâtihi kendisi değildir. Bunun [*kusurlu ve bu sebepden ötürü*] takbihe lâyık olmasını "bilme"nin özel uygulanma tarzı ile bu işlemin hedef aldığı özel objeler belirlemektedir.

Lao-Tzû'nun gözünde "yanlış" olan "bilme" türü daha önce gördüğümüz gibi Çuang-Tzû tarafından şiddetle suçlanmış olan zihnin tefrik ve temyîz faaliyetinin aynısıdır. Bununla beraber, örneklerini kendisiyle çağdaş diyalektikçilerin "doğru" ve "yanlış üzerine yaptıkları tartışmalardan seçerek, bu fikri bir diyalektik meselesi hâlinde mantıksal bir düzeyde geliştirmiş olan Çuang-Tzû'nun aksine Lao-Tzû bu türden "bilme"nin fecî etkilerini daha pratik bir düzeyde ele almak yönünden mütevâzî davranmaktadır. Lao-Tzû zihnin farkları ortaya koyucu faaliyetinin en doğrudan doğruya sonucu olan "değerlendirme tavrına" dikkati çekmektedir. Burada *bu-"doğru"dur-ve-şu-"yanlıştır"* tarzındaki bir değerlendirme bir mantık meselesi değildir. Bu yalnızca pratik açıdan bir değerlendirmedir, o kadar. Ve bu niteliğiyle de hayatın somut olgularına doğrudan doğruya bağlıdır. Bu anlamda anlaşılan "bilme" insanların zihinlerini gereksiz ve yanlış biçimde bulandırdığından eleştirilmektedir. Olumlu ya da olumsuz değerlerin algılanmasıyla zihnin bulanmasını Lao-Tzû beşer varlığı için yanlış ve zararlı olarak telâkki etmektedir. Çünkü bu, insanı gerçek fıtratından ve sonunda da bizzât Tao'dan uzaklaştırmaktadır. Aşağıdaki pasajda[84] *ç'ih* kelimesi açıkça bu anlamda kullanılmaktadır.

> Eğer (yönetici) bilge (denilen) kişilere büyük saygı göstermeyecek olursa, avâm da biribirleriyle çekişip itişmekten korunmuş olacaktır.
>
> Eğer âmirler elde edilmesi güç olan emteaya değer vermezlerse halk da hırsızlık yapmaktan alıkonmuş olur. Eğer âmirler ihtirâsı tahrik edebilecek olan şeyleri ortaya çıkarmazlarsa halkın zihni de bulanmaktan alıkonmuş olur.

---

[83] Yâni kendisinin "sâbit kılınmış zihni" yoktur; ister "iyi" olsun isterse "kötü" olsun her şeyi kabûl eder. Hattâ "iyi" ile "kötü" arasında fark da gözetmez.

[84] ***Tao Tê Çing***, III.

> Bundan ötürü "Kutsal İnsan" halkı yönetirken karınlarını doyurur ama zihinlerini boşaltır; kemiklerini kuvvetlendirir ama ihtirâslarını zayıflatır.
>
> Böylece halkını dâimâ bilgisiz ve ihtirâssız kılmaya çalışır ki "bilenler" denilenler bir yolunu bulup da müdâhale etmesinler.

Zihnin temyîz faaliyetinin muzır etkisi o kadar güçlüdür ki onun az bir mikdârı dahi insanı Tao'dan uzaklaştırmaya yeter.

> Eğer bir azıcık bir şey "bilme" durumunda olsam, Büyük Yolda [*yâni Tao yolunda*] yürüyor olsam dahi bu ["*bilgi*"] benim yoldan sapmam için büyük bir tehlikedir. Büyük yollar doğal olarak düzeyli ve emîndirler ama [*her nedense*] insanlar hep patikaları seçmektedirler[85].

Bununla beraber "bilme"nin kendisi bizzât muzır değildir; "bilme"nin kalitesi yöneldiği özel hedeflere bağlıdır. "Bilme"nin dışa dönüp de zâhirî nesnelerin peşinde koşması şeklinde beliren alışılagelmiş eğilimi eğer engellenir de bâtına yönelirse bu takdirde "bilme"nin kendisi de sezginin en yüce şekline "Aydınlanma"ya[86] (*İşrâk'e, Nûra Kavuşma'ya*) dönüşür.

> Diğerlerini (yâni zâhirî nesneleri) bilen "zekî" bir kimsedir, ama nefsini bilen "Aydınlanmış" [*Nûra kavuşmuş*] bir kimsedir[87].

Burada tıpkı *Çuang-Tzû*'da da karşılaşmış olduğumuz aynı *ming* yâni "Aydınlanma" [*İşrâk*, *Nûra kavuşma*] kelimesine rastlamamız anlamlıdır. Bundan daha da anlamlı olan, söz konusu pasajda "Aydınlanma"nın insanın bilgisiyle bağlantılı olarak zikredilmiş olmasıdır[88]. Bunun, Tao hakkında [*insanda*] aracısız ve sezgisel [*olarak zuhur eden*] bilgiye delâlet etmekte olduğu âşikârdır. Bu, insanın kendini bilmesi ya da "nefsini bilişi" olarak tasvîr edilmektedir, çünkü Tao'nun aracısız bir biçimde idrâki ancak insanın "kendi derûnuna dönmesi"yle elde edilebilmektedir.

Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun görüşüne göre Tao, hiç kuşkusuz, her şeye sirâyet etmiş, her şeyi kaplamıştır [*yâni her yerde hâzır ve nâzırdır*]. O âlemde her yerdedir; âlem bizzât Tao'nun bir tecellîsidir. Bu anlamda "zahirî" [*görünen*] nesneler bile bu hâlleriyle ve her biri de kendine has tavır ve biçimde Tao'yu izhâr etmektedirler. Ama bütün âlemde bilinç ve idrâk sâhibi olan yalnızca insandır. Bu demektir ki, tâbiri câiz ise, Tao'yu bâtınen idrâk edebilecek durumda olan yalnızca insandır. [*Âlemde ancak*] o, kendisinin de Tao'nun bir tecelligâhı olduğunu idrâk edebilir. Kendi bâtı-

---

[85] ***Tao Tê Çing***, III.
[86] Çincesi: *ming*
[87] ***Tao Tê Çing***, III.
[88] Bu incelemenin ***İbn Arabî'nin Fusûs'ndaki Anahtar-Kavramlar*** (Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, Üsküdar 1999) başlığı altında yayınlanmış olan birinci kısmında görmüş olduğumuz gibi İbn Arabî'nin felsefesinde önemli bir rol oynayan "*Men 'arafa nefse-hû, fakad 'arafa rabbe-hû*" yâni "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" hadisini burada hatırlatmakta yarar vardır.

nında faaliyette olan [*Tao'nun, o*] Mutlak'ın zinde bir biçimde [*Hayy olarak, tıpkı bir nabzın atması gibi*] hayâtiyetini hisseder ve onunla temas kurar. Tao'yu sezer. Fakat onu zahirî nesnelerde sezemez, çünkü bu nesnelerin bâtınına geçmeğe gücü yoktur ve bu nesnelerin Tao'yu yansıtmasını kendi sübjektif hâli imiş gibi zevk edemez. Onun Tao ile sübjektif kişisel karşılaşması en azından kendi derûnunda olmalıdır.

Bu amaçla zihnin dışa dönük olma eğilimi gözden geçirilip yönü tersine çevrilmelidir. Bu zecrî yön değiştirmesi Lao-Tzû tarafından "bütün deliklerin ve kapıların tıkanması" olarak tasvîr edilmektedir. Zihninin bütün dışa dönük faaliyeti için mümkün bütün çıkışları tıkamakla insan kendi varlığının nüvesine erişinceye kadar zihninin derinliğine iner.

İnsanın kendi zihninin derinliğinde bulduğu varlığının nüvesi bizâtihî Tao olmayabilir, çünkü bu ne olursa olsun Tao'nun kişilik kazanmış olan bir şeklidir. Ama diğer taraftan da bu ikisi arasında bir fark da yoktur. Lao-Tzû bu durumu, sembolik olarak, *bizâtihî* Tao'yu Anne ve kişilik kazanmış şekliyle Tao'yu da Çocuk[89] diye ifâde etmektedir. Çocuğu bilen, bu bilginin aracılığıyla, Anne'nin kendisini de bilir.

Aşağıda takdim edeceğim pasajda[90] "bütün deliklerin ve kapıların tıkanması"nın önemi, bunun insanın Çocuğu ve Çocuk aracılığıyla da Anne'yi tanıdığı yegâne imkân olarak vurgulanmaktadır. Ve böylece erişilen nihaî hâle de "Aydınlanma" [*İşrâk, Nûra kavuşma*] denilmektedir. Bir anlamda Anne'nin (çincesi: *mu*) kişilik kazanmış bir kopyasını temsil eden Çocuk (*Tzû*) Lao-Tzû'nun başka yerlerde Fazîlet ya da Erdem (*tê*) diye adlandırdığından ya da, daha kesin bir ifâdeyle, varlık nüvesi olarak yaratma ve hayat verme gücüne sâhip Tao'nun bizzât "Onbin Nesne"ye dağılmış [*Kesret olarak tecellî etmiş*] bir tecellîsinden başka bir şey değildir. Daha ileride göreceğimiz gibi, Tao'nun bir tecellîsi olarak her bir kimsede mevcûd olan böyle bir yaratma ve hayat verme gücüne Lao-Tzû "Fazîlet"[91] demektedir.

> Göğün altında ne kadar nesne varsa, hepsinin de Annesi olarak addedilmesi gereken bir Başlangıcı vardır[92].
>
> Eğer insan "anne"yi tanırsa ondan dolayı onun "çocukları"nı da tanır. Ama eğer insan "çocukları" bilip de onlardan hareketle Anne'ye rücû' eder de ona sıkısıkıya yapışacak olursa artık ömrünün sonuna kadar aslā hatâya düşmez.
>
> Eğer insan "bütün deliklerinin ve kapılarının tıkanması"nı sağlarsa (yâni duyu organlarının normal işlemesini ve zihninin alışılagelmiş olan dışa dönük faaliyetini durduracak olursa) bütün ömrü boyunca onun rûhânî gücü aslā tükenmez.

---

[89] İslâm Tasavvufu'nda insanın derûnunda Hakk'ın tecellîsinin ilk idrâkini remzeden Vilâdet-i Veled-i Kalp (Gönül Çocuğunun Doğuşu) kavramıyla karşılaştırınız (Çevirenin notu).

[90] ***Tao Tê Çing***, LII.

[91] Burada Fazîlet diye tercüme edilmiş olan *tê* kelimesinin Lao-Tzû'nun bütün anahtar-kavramlarının en önemlisi olduğu Lao-Tzû'ya atfedilen kitabın ***Tao Tê Çing*** yâni ***Tao'nun*** (*Yol'un*) ***ve Fazîlet'in Temel Kitabı*** diye bilinmesinden de görülebilir.

[92] Göğün altındaki bütün nesneler kevnî âlemin Kesret'ini, Başlangıç ise bu nesnelerin ontolojik menşe' ve kaynaklarının Bir-liğini (*Vahdet'ini*) temsil etmektedir.

> Ama, bunun aksine, eğer tutar da (*dış dünyâ ile ilişkisini sağlayan*) bütün deliklerini sonuna kadar açar ve (Zihninin) faaliyetini de daha da arttırmak yolunu tutarsa bütün ömrü boyunca aslā selâmete eremez. Küçük bir nesneyi (yâni Tao'nun sînesindeki Çocuk olan duyular-ötesi bir şeyi) idrâk etmek "Aydınlanma"nın [*İşrâkın, Nûra Kavuşmanın*] ta kendisidir. Yumuşak ve esnek olana yapışmak (yâni nesneler arasındaki farklılıkların esîr aldığı Zihn'in katılığını terkedip nesnelerin biribirlerine dönüşmelerinin temsil ettiği gerçek hâllerini "yumuşaklıkla" kabûl etmek) aslında kavî olmak demektir.
>
> Eğer insan kendi Nûr'unu kendisi hazırlar da bu yolla (Başlangıç'taki) Aydınlanma hâline geri dönüş yaparsa artık hiç bir tehlikeye mâruz kalmaz. Bu kabil bir (nihaî) hâle "ezelî ve ebedî gerçeğe adım atmak"[93] denir.

"Bütün deliklerinin ve kapılarının tıkanması", yukarıda da işâret etmiş olduğum vechile, ilk adımda bütün duyu algılama uzuvlarının iş görmelerini durdurmak ve sonra da Zihn'i fizikî ve maddî arzulardan temizlemek anlamına gelmektedir. Bu, aşağıya çıkardığımız *Tao Tê Çing*, XII. pasajı ile en son vermiş olduğumuz pasajın karşılaştırılmasından hemen görülmektedir:

> Beş renk (yâni: beyaz, siyah, mâvi, kırmızı ve sarıdan oluşan temel renkler) insanların gözlerini kör eder. Beş mûsıkî notası insanların kulaklarını sağır eder. Beş lezzet (yâni: tatlı, tuzlu, ekşi, keskin, acı) insanların ağızlarını bozar. Koşu ve av (gibi yarışlar) insanların kalblerini delirtir. Elde edilmesi güç olan şeyler insanların (*iyi*) tavır ve hareketlerini engeller.
>
> Bundan ötürüdür ki "Kutsal İnsan" karına itibâr eder, göze itibâr etmez[94] (yâni varlığın bâtınî nüvesini geliştirmeğe gayret eder ve duyularının kendisine dikte ettirdiği emirlerin peşinden gitmez). Buna göre o, sonuncu şıkkı terkeder, ilkini izler.

"Kutsal İnsan", Zihn'in zâhire dönük faaliyetinin kendisini Tao'dan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramadığını bildiğinden, gözle görünene değil kendi bâtınında bulunana itibâr eder. Tao ise en somut ve en elle tutulur bir biçimde, zâten, onun kendi bâtınındadır. İnsan ne kadar dış âleme dönük olursa Mutlak ile olan teması da o kadar az olur. Şu hâlde yapılması gereken "evde oturup" dışarı çıkmamaktır.

> Kapının dışına çıkmadan da Semâ'nın altında ne varsa (yâni nesnelerin realitesinin ne olduğu) bilinebilir. Pencereden dışarı bakmadan da Semâ'ya giden Yolu

---

[93] Çincesi: *hsi ç'ang*. *Ç'ang* kelimesinin anlamı için bu bölümün 8 numaralı dipnotuna bakınız. *Hsi* kelimesi bir şeyin içine adım atmak anlamındadır; ama burada mistik anlamda bir şeyin gerçeğini içinden yâni bâtınından kavramak demektir. Bu kelime ***Tao Tê Çing***, XXVII'de *hsi ming* yâni "Aydınlanma'ya adım atmak" (*Nûr'a kadem basmak*) şeklinde çok karakteristik bir terkib hâlinde kullanılmaktadır.

[94] Karın'ın arapçası *batın*'dır. Bu cümlede Lao-Tzû'nun murâd ettiği: İnsân-ı Kâmil'in, işin gözle görünen *zâhirî vechesine* değil, fakat o zâhirin ardında ona yataklık eden *bâtınî vechesine* itibâr ettiğidir. (Çevirenin notu)

[*ya da Semâ'nın Tao'sunu*] görmek mümkündür. İnsan ne kadar dışarı çıkarsa [*yâni derûnundan ne kadar uzaklaşırsa*] o kadar az bilir.

Bundan dolayıdır ki "Kutsal İnsan" dışarı çıkmadan [*gerekli olan her şeyi*] bilir. Bakmadan "Aydınlanır". Ve "teşebbüste bulunmaksızın" her şeyi başarır[95].

Tao Tê Çing'den almış olduğumuz bu pasaj Tao meselesinin epistemolojik vechesiyle yâni insanın nasıl ve nerede Mutlak'ı "sezinleyebileceği" ile ilgilidir. Görmüş olduğumuz gibi, Lao-Tzû tarafından buna verilen cevap, insanın bu gâyeyi gerçekleştirebilmek için ittihaz edeceği tek yolun ancak kendi zihninin dış âleme [*Â-lem-i Şehâdet'e*] karşı eğilimine tümüyle engel olmak ve bunu, sonunda kendisini "Aydınlanma"ya sevk edecek olan derûnuna yönelik bir faaliyetle ikāme etmek şeklindedir.

Bununla beraber Lao-Tzû, insanın bu türden bir sezgi sonucu ve onun etkisiyle kendisinde bir "iç gözü"nün [*derûnî görüşün, kalp gözünün, basîretin*] oluşmasına yönelik olan süreçle pek de ilgili değildir. Filhakika, sözüne böyle bir sürecin sonuna eriştiği noktadan başlamaktadır. Onu ilgilendiren sâdece iki şey bulunmaktadır. Birincisi *ming*'in insanın temel tavır ve davranışı üzerinde hâsıl ettiği: 1) gerçek, 2) pratik ve 3) görünür etkidir. "Kutsal İnsan", yâni rûhânî gelişimin en üst düzeyine erişmiş insan, içtimaî hayatın alışılagelmiş durumlarında nasıl davranır? İşte bu onun ilk sırada gelen meselelerinden biridir. Bu mesele, ileride, "İnsân-ı Kâmil" kavramının tartışılmasına hasredilmiş olan XI. Bölüm'de ele alınacaktır.

Lao-Tzû'nun ana meselelerinden ikincisi: Tao'nun her şeyin gerçek kaynağı ve temeli olduğuna göre Varlık âleminin metafizik (*fizik-ötesi*) yapısıdır. Burada da meselenin epistemolojik vechesi ya hemen hemen tümüyle göz ardı edilmiş ya da buna sâdece son derecede müphem bir tarzda işâret edilmekle yetinilmiş bulunmaktadır. Lao-Tzû'yu, daha çok, mutlak olarak Bilinmeyen-Bilinmez Kalan Tao'nun kevnî â-lemin sonsuz Kesret'i merhalesine erişinceye kadar kendisini gitgide görünür ve belirgin kılmasının ontolojik sürecini tasvîr etmek ilgilendirmektedir. Bu arada, bütün her şeyin mutlak Vahdet'in başlangıçtaki hâline rücû' etmesine de temas etmektedir.

Bu konuda kayda değer olan, bu ontolojik sürecin tasvîrinin tümünün çoktan "Aydınlanma"ya erişmiş ve Varlık âleminin sırrını eksiksiz bilen bir kimsenin görüş açısından yapılmış olmasıdır. Bu bakımdan Çuang-Tzû, Lao-Tzû'dan farklıdır. O, nihaî "Aydınlanma" merhalesinden hemen önce gelen ve "Aydınlanma"ya erişmeye yol açan sürecin kendisine hayatî bir önem atfetmektedir. Çuang-Tzû, tabîatı gereği lâf kalıbına dökülmesinin mümkün olmadığını bilmesine rağmen, "Aydınlanma"nın yaşanan muhtevâsını tasvîr etmeğe ya da en azından sembolik tasvîrler aracılığıyla bile olsa ifâde etmeye çalışmaktadır. Bu bölümün geri kalan kısmı ile bunu izleyen bölüm meselenin, "Tao'yu-tatma"nın epistemolojik ya da sübjektif yanı diyebileceğimiz vechesine hasredilecektir.

---

[95] ***Tao Tê Çing***, XLVII.

Bu bölümün başlangıcında "Tao'yu-tatma"nın sübjektif yanıyla ilgili olarak biribirine taban tabana zıt, yön çizen iki kavrama: *tso ç'ih* ya da kelimesi kelimesine "otururken dört nala koşmak" ve *tso wang* ya da kelimesi kelimesine "otururken unutmak" kavramlarına dikkati çektimdi. Bundan önceki sayfalarda ilk kavramın yapısını inceledik. Şimdi ikinci kavrama dönmenin zamanı gelmiş bulunmaktadır.

"Otururken unutmak" hâline bürünmüş bir kimse o kadar acâyib ve o kadar farklı görünür ki herhangi bir gözlemci bunun böyle olduğunu hemen teşhis eder. Çuang-Tzû kitabının II. faslında böyle bir kimse hakkında tipik bir örnek takdîm etmektedir. Burada tasvîr edilen kimse Güney Havâlisi'nden Nan Kuo Tzû Ç'i'dir. Kendisinin " Güney Havâlisi"nde riyâzat ve îtikâfa çekilmiş, Ç'u'nun büyük bir Bilge kişisi olduğu söylenmektedir. Ve bu zât Çuang-Tzû için İnsân-ı Kâmil'in tipik bir örneğidir.

> Güney Havâlisi'nden Tzû Ç'i günün birinde arkasız bir iskemleye yaslanmış durmaktaydı. Gözünü göğe dikmiş derin fakat yavaş bir şekilde nefes alıp vermekteydi. Kendi bedeninin varlığından tamâmen bîgâne, ("ben" ve "eşyâ", ya da "nefs" ve "diğerleri" gibi) şeylerin bilincini tümüyle kaybetmiş görünmekteydi.
>
> Huzur hizmetkârı olarak orada bulunmakta olan (mürîdlerinden) Yen Ç'eng Tzû Yu: "Size neler oluyor, Efendim? Vücûdun kurumuş bir ağaç ve zihnin de ölü toprağı gibi olabilmesi mümkün müdür? Bu iskemleye dayanmış duran Efendim daha önce bu iskemleye dayandığını defalarca görmüş olduğum Efendim değil (*sanki*)!" diye târizde bulundu.
>
> Tzû Ç'i buna şu cevabı verdi: "Bana bu soruyu sorman isâbetli oldu, Yen! (Daha önce olduğumdan farklı görünmekteyim) çünkü *şimdi nefsimi kaybetmiş bulunuyorum*[96]. Ama acabâ sen bunu(n gerçek anlamını) bilebilir misin ki?

Bu girizgâhdan sonra Tzû Ç'i şaşkın mürîdine "nefsini kaybetmiş olma" hâlini ve bu hâlde nasıl bir zevke erişmiş olduğunu tasvîr etmeğe başlar. Bunun sonucu olarak bütün *Çuang-Tzû* kitabının en güzel ve en etkileyici pasajlarından biri olan Evrensel Rüzgâr hakkındaki görüşle ilgili pasaj karşımıza çıkmaktadır. Bu pasajın tercümesi bundan sonraki bölümde takdîm edilecektir. Bununla ilgili olarak biz burada yalnızca, Tzû Ç'i'nin "şimdi nefsimi kaybetmiş bulunuyorum" şeklindeki beyânının "otururken dört nala koşmak" hâlinin karşıtı bir hâl olan "otururken unutmak" hâlinden başka bir şey olmadığına delâlet ettiğini ifâde etmekle yetineceğiz.

Ama acabâ "otururken unutmak" tam olarak ne demektir? İnsan bu hâli nasıl yaşayabilir [*zevkine, tadına nasıl varabilir*]? Burada lâf kalıbına dökülmesi fevkalâde zor, hemen hemen imkânsız olan bir durum söz konusudur. Bununla beraber Çuang-Tzû bunu gene de denemektedir.

---

[96] Yâni: *ben nefsimi kaybetmiş ve artık "ben" ile "nesneler" (eşyâ) arasında hiç bir farkın bulunmadığı bir hâle adım atmış bulunuyorum.* Lin Hsi I, yorumunda: *"Nefs"in mevcûd olduğu sürece "nesneler" de vardır. ama eğer ben "nefs"imi kaybedecek olursam artık "ben" olmam. "Ben" olmadığına göre artık "nesneler de olmaz"* demektedir. (Yâni nesnelere zâhirî bir varlık, bir realite izâfe eden yalnızca benim nefsimdir; belki de daha doğrusu benim nefsimin doğurduğu vehimdir. "*Çevirenin notu*")

Kitabının IV. kısmında "otururken unutmak" ne anlama geliyor, onun hakkında kendi tanımını vermektedir. Bununla ilgili pasaj şöyledir:

> "Otururken unutmak" hâli neye delâlet etmektedir?
>
> Bu: 1) vücûdun bütün uzuvlarının eriyip feshedilmiş, 2) insanın hem şekil ve hem de zihin [*bağlarından*] kendisini kurtarmış olacak şekilde gözlerin ve kulakların faaliyetinin (yâni bütün duyu organlarının faaliyetinin) iptâl edilmiş, ve 3) Her-Şeyde-Yayılmış-Olan ile (yâni her şeyde hâzır ve nâzır olan Tao ile) birlik (Vahdet) bilincine erişmiş olmasına delâlet etmektedir. İşte benim "otururken unutmak" dediğim budur.

Zâhiren vücûdun bütün cüzlerinin "erimiş" ve unutulmuş bulunması nefsin vücûd üzerindeki hükmünün ortadan kalkmış olması demektir. Bâtınen ise bütün zihnî faaliyetler iptâl edilmiş bulunmaktadır. Bu ise nefsin, insanın zihnî faaliyetinin birleştirici ve hükmedici ilkesi olarak bilincinin de artık hükmünü kaybetmesi demektir. Bunun sonucu olan zahirî "ben" ile bâtınî "ben"in eksiksiz bir biçimde "unutuluş"una [*nisyân'ına*] Çuang-Tzû: *hsü* yâni Boşluk demektedir. Bu, artık Tao'nun her yere sirâyet eden faaliyetini engelleyebilecek hiç bir şeyin bulunmadığı fizik-ötesi rûhânî bir hâldir.

"Boşluk" kelimesinin burada, bu bağlamda, sırf olumsuz bir anlamda anlaşılmaması gerekir. Bunun olumlu bir anlamı vardır. Ve bu olumlu vechesi bakımından Boşluk denilen şeyin bu pasajda sözü edilen Her-Şeyde-Yayılmış-Olan kavramıyla ilişkilendirilmesi gerekir.

Çince kelimesi kelimesine "büyük istilâ" demek olan *ta t'ung* deyimini burada Ç'êng Hsüan Ying tarafından verilen yorumuna uygun olarak Her-Şeyde-Yayılmış-Olan şeklinde tercüme etmiş bulunuyorum. Ç'êng Hsüan Ying *ta t'ung* deyimini *ta tao* yâni "Büyük Tao" ile özdeşleştirmekte ve: "*Ta t'ung, ta tao*'nun aynıdır; Tao her şeyi istilâ ettiği ve her şeye hayâtiyet verdiği için, bu anlamda, O'na *Her-Şeyde-Yayılmış-Olan* demek câizdir" demektedir. Bu yorum isâbetli görünmekle birlikte bunu, konunun bir başka vechesinin şu şekildeki idrâkiyle tamamlamak gerekmektedir: Burada söz konusu olan rûhânî hâl yaşanırken kesret hâlinde bulunan bütün nesneler, hiç bir engele mâruz kalmaksızın, biribirlerinin serbestçe içine geçebilmekte olup "nefs"ini kaybetmiş olan kimse de bu deneyimi yaşarken kendi "nefs"ini Evrensel ya da Aşkın (*Transandantal*) Nefs diye adlandırabileceğimiz ve kendini serbestçe, biribirlerine dönüşmekte olan nesnelere dönüştüren, tümüyle farklı bir sûret altında yeniden keşfetmektedir.

Çok daha alışılagelmiş olan *tao* kelimesinin yerine özel bir deyim olan *ta t'ung* ifâdesinin kullanılmasının gerçek gerekliliği işte bu olmalıdır. Bu husus, Kuo Hsiang'ın şu ifâdesiyle çok açık bir biçimde yorumlanmaktadır: "İnsan 'içinde' kendi bedeninin mevcûdiyetinin bilincine sâhip değildir; 'dışında' ise Semâ'nın ve Arz'ın mevcûdiyetinin farkında değildir. O yalnızca öyle bir hâldedir ki kendini tümüyle kevnî Değişimler süreciyle ve hiç bir engele mâruz kalmaksızın, özdeşleştirmiştir.

Bir kere bu hâlde oldu muydu artık onun serbestçe her şeye yayılıp sirâyet etmesini önleyecek hiç bir şey yoktur".

Çuang-Tzû da aynı hâli daha veciz bir şekilde:

Tevhîde kavuşanın meyli, dönüşüme uğrayanın da sâbitliği kalmaz.

diyerek ifâde etmektedir.

Bundan önce verilmiş olan açıklamaların ışığında bu veciz ifâde kolayca şu şekilde açıklanabilir. Tao'nun zâtıyla vahdette özdeşleşmiş olan bir kimsenin artık herhangi bir şeye meyli ya da ona karşı bir nefreti olamaz. Bu kabil bir rûhânî hâlde bulunan bir kimse "doğru" ile "yanlış", "iyi" ile "kötü" arasındaki alışılagelen farkların ötesine geçmiş bulunur. Ve artık Tao ile özdeşliğini idrâk etmiş olduğundan ve Tao da kendini bu kesret âleminde sayısız sûrette izhâr ettiğinden bu hâli yaşayan insan da, hiç bir engelle karşılaşmaksızın ve sanki büyük Boşluk denilenin etrafında dönmekteymiş gibi, bir şeyden bir başka şeye "dönüşmektedir". Ama o zâten "boşluk" içindedir, çünkü her yere sirâyet edip yayılmış olan Hayat ile birlikte zonk zonk atan ve çeşit çeşit sûretler altında görünüp kaybolan nesneler vardır. Burada önemli nokta şudur ki bu fizik-ötesi Boşluk içinde bu nesneler onun mutlak hürriyetine herhangi bir engel teşkil etmezler. Zîrâ bu hâlde iken o bu nesnelerin her biriyle özdeş olup böylece Transmütasyon'un bu kevnî akışına iştirâk etmektedir; hattâ o şimdi bu kevnî Transmütasyon'un ta kendisidir. İşte bu da "sâbitliği yoktur" ifâdesiyle anlatılmak istenen şeydir. "Sâbit olmamak" demek sınırsız esnekliğe ve mutlak hürriyete sâhip olmak demektir.

Bu söylenenlerden de anlaşıldığı vechile *hsü* hem metafizik ve hem de rûhânî Boşluk'tur. Gerçekte bu bağlamda "metafizik" ve "rûhânî" arasındaki bu farklılık biraz yapay görünmektedir, çünkü söz konusu mânevî hâl insanın Her-Şeyde-Yayılmış-Olan ile tam ve eksiksiz bir özdeşleşmesine delâlet eden bir hâldir. Ama gene de teorik olarak böyle bir fark gözetmenin bir özelliği bulunmaktadır. Zîrâ insanın Tao ile böylesine eksiksiz bir biçimde özdeşleşmesi için pratik açıdan somut olarak ne yapması gerektiğine dair mesele ortaya atıldığı zaman biz zihnin "boş" olması fikrine müracaat etmiştik. İnsan ancak kendi zihnini tümüyle "boş" tutmayı başarırsa, işte o zaman kendisini metafizik Boşluk içinde bulur. Çuang-Tzû'nun öğretisinin bu bölümü insanın böyle bir mânevî hâle erişmeyi ümid edebilmesi için uygun bir yolyordamla ilgili pratik bir reçete şekline bürünmektedir. Bu metoda Çuang-Tzû "oruç tutmak" ya da Zihn'in tasfiyesi adını vermektedir.

Zihn'in tasfiyesi bir insanın "sıradan" bir kimse durumundan "İnsân-ı Kâmil" durumuna terakki etmesinin en önemli noktasını teşkil etmektedir. "Sıradan" bir kimse bu dönüm noktasından geçmeden aslā bir İnsân-ı Kâmil olamaz. Yukarıda Çuang-Tzû'nun "Zihni kendisinin hocası kılmak" şeklindeki kendine özgü ifâdesini hatırlayacak olursak bu mânevî deneyimin anlamı da açıklığa kavuşur. İnsan doğal olarak Zihn'ine ve Akl'ına tutunmak ve itibâr etmek eğiliminde olup bunların hükümlerine göre düşünür ve icraatta bulunur. Zihni onun neye inanmasını telkin ederse o mutlak

sûrette gerçektir, ve neyi yapmasını isterse de o mutlak sûrette iyidir. Başka bir deyimle beşer "nefs"ine kendi "hoca"sı imiş gibi ihtirâm eder.

Bu gözlemin ışığı altında "Zihnin tasfiyesi" tamıtamına insanın bu Zihn'e ihtirâm alışkanlığını iptâl etmesi ve kendi "nefs"ini de çöpe atması anlamındadır. Ve bu, onun bir İnsân-ı Kâmil'e dönüşmesine yönelik ilk adımını teşkil edecektir.

Çuang-Tzû'nun kendi tezini onaylatmak amacıyla uydurmuş olduğu hayâlî bir konuşmada, ince bir alayla Tao-cu bir bilge kisvesine büründürdüğü Konfüçyüs mürîdi Yen Hui'ye Zihn'i tasfiye etmede başarılı olmak için nasıl davranılması gerektiğini öğretmektedir.

Bu konuşmada Yen Hui bir İnsân-ı Kâmil olmak amacıyla doğru yolu bulmak için büyük gayret sarfetmiş ama başarılı olamamış olan sâdık bir mürîdi temsil etmektedir. En sonunda Konfüçyüs'e başvurarak kendisine bunu öğretmesini tevâzu ile sorar. Aşağıda bu pasaj takdîm edilmektedir[97]:

Yen Hui: Artık ilerleyemiyorum. Bana doğru yolu göstermenizi sizden ricâ edebilir miyim?

Konfüçyüs: Önce oruç tut! Sonra bunu öğretirim. Zihn'ini muhafaza ederken (Hakîkat'ı görmenin) kolay olduğunu mu sanıyorsun? Eğer herhangi biri bunun kolay olduğunu düşünürse geniş ve parlak Semâ onu te'yid etmez.

Burada "oruç tut" diye tercüme edilmiş olan *çai* kelimesi, bir kimsenin Kurban'a hemen takaddüm eden dönemde kendisini dinî açıdan temizlemesi için icrâ ettiği "oruç tutmak" fiili anlamındadır. Buradaki bağlamda Konfüçyüs kelimeyi alışılagelmiş dinî anlamında değil de mecâzî anlamda "Zihin orucu tutmak" yâni "Zihni tasfiye etmek" anlamında kullanmaktadır. Hâlbuki Yen Hui bunu anlamamakta ve kelimeyi alışılmış anlamıyla algılamaktadır. Konfüçyüs'ün bu kelimeyle yemek içmekle ilgili olan dinî oruca riayet etmeyi kastettiğini zannetmektedir. Bundan da Efendisine vermiş olduğu şu gülünç cevap çıkmaktadır:

Yen Hui: Benim ailem fakirdir; öyle ki pekçok aydır ne şerbet içebildim, ne de sarımsak ve soğan yiyebildim. Acabâ bu, oruç tutmuşum gibi telâkki edilebilir mi?

Konfüçyüs: Sözünü ettiğin dinî oruçtur. Zihnin orucu değil.

Yen Hui: Zihnin orucu ile neyi kastettiğinizi sorabilir miyim?

Konfüçyüs: Zihnin bütün faaliyetini bir tevhîd noktasında topla. Kulaklarınla değil Zihinle dinle. (Sonra bir adım daha ilerle) Zihinle dinlemeyi durdur; Rûh'unla (*ç'i*)[98] dinle.

---

[97] *Çuang-Tzû*, IV, s. 146-148.

[98] *Ç'i* kelimesi daha önce II. Bölüm'de 12 numaralı dipnotta açıklanmıştı. Bu, bütün Varlık âlemine yayılmış olan madde-öncesi, şekilsiz kevnî "realite" olup ister canlı isterse cansız olsun her bir şeyin

> Kulak (ya da daha genel anlamıyla duyularla algılama) duymakla sınırlıdır (yâni her duyu organı kendine has hedefi fizikî olarak algılar).
>
> Zihin (kendi dışındaki objelere) tekābül eden kavramları oluşturmakla sınırlıdır.Rûh'a gelince O (kendine has belirli objeleri olmadığından) bizâtihî "boşluk"tur, ve nesnelerin Transmütasyonu'na uygun olarak sınırsız bir biçimde [*hâlden hâle*] dönüşür durur. Tao ise tümüyle yalnızca "boşluk"a (yâni "nefsin eseri kalmamış olan Zihn"e) yerleşir. (Bu yoldan) Zihni "boş" kılmak işte benim sana "Zihnin orucu" dediğim şeydir.

Daha önce de işâret etmiş olduğum gibi "boşluk" anlamındaki *hsü* Çuang-Tzû'nun felsefesinde bir anahtar-kavramdır. Bu, bu bağlamda, insanın kendisi bizâtihî bir Boşluk olan Tao'nun yapısına tekābül eden sübjektif tavrını temsil etmektedir. Bu son husus Tao'nun metafiziğine hasredeceğimiz ilerideki bir bölümde de ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi Lao-Tzû tarafından da kuvvetle vurgulanmaktadır. Burada biz hâlâ konunun sübjektif yanıyla ilgilenmekteyiz. Buradaki temel fikir: eğer bir kimse tümüyle boşalmış zihniyle, nefsinden emâre kalmamış "boşluk" içinde "nisyânda ikāmet" ediyorsa, bu takdirde bütün nesnelerin de, evrensel Transmütasyon sürecinde zuhur edip kayboldukları şekliyle, nasılsalar öylece zuhur edecekleri fikridir. Bu hâlde bulunan bir kimsenin zihni her şeyi en ufak bir çarpıtma ya da şekil bozukluğuna uğratmaksızın yansıtan tertemiz bir ayna gibidir.

Hiç kuşkusuz bütün bunlar doğrudan doğruya yaşanmış olması gereken bir husustur; bunların daha fazla kavramsal bir biçimde idrâkinin ancak pek az bir faydası olur. Okumakta olduğumuz anekdotta, zihni bu kişisel değişim konusunda zâten iyice olgunlaşmış bulunan Yen Hui, Efendi'sinin bu öğretici îkazı sâyesinde, birdenbire "Aydınlanır" ve kendisi hakkında şu gözlemi dile getirir:

> Yen Hui: Hui'den (yâni "ben"den) önce Hui gerçekten de Hui'den başka bir şey değildi (yâni "ben" benim miniminnâcık "nefs"imden başka bir şey değildim). Ama bu îkaza mazhar olduğum şu anda anladım ki işin tâ başındanberi, aslā, Hui (diye isimlendirilen bir "nefs") hiç olmamış. Bu içinde bulunduğum hâle (biraz önce sözünü etmiş olduğunuz) "boşluk" hâli denebilir mi acabâ?
>
> Konfüçyüs: Gerçekten de bu odur!

Daha sonra Konfüçyüs bu psikolojik hâli "otururken dört nala gitmek" ile karşılaştırmakta, ve önceki hâli de yalnız kendine has beyaz bir nûr ile kendisini aydınlatan sımsıkı kapalı boş bir odayla mukāyese ederek tasvîr etmektedir[99].

---

ontolojik nüvesini teşkil eder. Hiç kuşkusuz, insan da bunun bir istisnâsı değildir. *Ç'i* düzeyinde insan da bütün âlemle olduğu kadar her bir nesne ile de bağdaşıktır. İnsan âlemle tümüyle vahdet hâlinde olmadıkça "*ç'i* aracılığıyla işitemez. *Ç'i* ile işiten yâni algılayan "nefs" artık alelâde bir epistemolojik "süje" ("*özne*") değildir; o artık Evrensel (*Kozmik*) Nefs'tir.

[99] *Çuang-Tzû*, IV, s. 150.

> Şu kapalı odaya bir bak da onun boş "içi"nin nasıl parlak bir beyazlık ürettiğini gör! Âlemin bütün nîmetleri gelip burada, bu sessizlikte mekân tutarlar.
>
> Tersine, eğer senin Zihn'in sükûnette değilse işte o zaman benim "otururken dört nala koşmak" dediğim hâldesin demektir.
>
> Ama eğer bir kimse kulaklarını ve gözlerini kendi "derûn"una yöneltir ve Zihni ile Aklını da devre "dış"ı bırakırsa, bırak insanları, cinler ve periler bile serbestçe orada mesken tutmaya gelirler. İşte bu da Onbin Nesne'nin Transmütasyonu'dur[100].

Buradaki son cümle Çuang-Tzû'nun metafiziğinin ana konularından birini temsil etmektedir. Bir anahtar-kavram olarak *hua*'nın özel anlamı yukarıda açıklanmıştı. Burada kaydedilmesi gereken, şimdi sözünü ettiğimiz pasajda *hua*'nın açıkça sanki insanın sübjektif bir hâli, onun derûnunda vuku bulan bir şeymiş gibi tasvîr edilmiş olmasıdır. Hattâ "derûn"u Onbin Nesne'nin yâni âlemdeki bütün kevnî nesnelerin ve olayların transmütasyonu olarak takdîm edilmektedir.

Bütün konu, daha teorik biçimde, insanın "Aydınlanma"ya yönelik mânevî terakki süreci cinsinden yeniden formüle edilebilir[101].

Günlük beşerî yaşantı düzeyinde sonsuz değişken olayların sâbit gel-giti Efendi durumundadır. Bunlar insanın üzerinde kalıcı biçimde müessir olur, onu itekler ve bağımlı kılarlar. Böyle bir durumda insan bir hizmetkâr ya da bir esirdir. Zihni parça parça bölünür ve nesneler ile olayların bukalemunvârî [*değişken*] sûretlerinin peşinden her yönde koşuşur durur.

Ne zaman ki insan kendisini bu esâretten kurtarır da yaşantısının olağan sûretlerini aşarsa gözlerinin önündeki sahne tamâmen farklı bir görüntüye bürünür. Burada, bir kaleydoskopun içine baktığınızda görünene benzer görüntü hâlâ hüküm sürmektedir. Nesneler ve olaylar tıpkı öncesi gibi değişim ve dönüşümlerine devâm etmektedirler. Bu iki safha arasındaki tek aslî fark bu ikinci safhada, görünen ve kaybolan bütün bu nesnelerin ve olayların insanın "derûn"unun cilâlı aynasına sâkin bir biçimde yansımasıdır. İnsanın kendisi artık hiç durmaksızın değişen olayların telâşına ve karmaşasına karışmamaktadır.

İnsan, bu safhada, eşyânın sâkin bir gözlemcisi olup zihni de tıpkı cilâlı bir ayna gibidir. Kendi "derûn"una dühûl ederken her şeyi kabûl eder ve bu, görüş alanından çıkarken de hiç istifini bozmadan onu uğurlar. Onun için reddedilecek bir şey olmadığı gibi peşine düşülecek bir şey de yoktur. Kısacası o "iyi" ile "kötü"nün, "doğru" ile "yanlış"ın ötesindedir.

---

[100] "Onbin nesnenin *hua*'sı"

[101] Bunu yaparken Çuang-Tzû'nun kitabının II. faslında s. 74 de vermiş olduğu tasviri harfiyyen izlemekteyim. Pasajın kendisi ise bundan sonraki bölümün sonunda takdîm edilecektir.

Bir adım daha atarsa artık "farksızlaşma" safhasına erişir ki burada, daha önce de görmüş olduğumuz vechile bütün nesneler "karmaşalaşmaktadır". Ama bu düzeyde hâlâ nesneler mevcûddur. Ama bu nesneler birini diğerinden ayıracak sınırlara sâhip değildirler. İşte bu, evrensel Transmütasyon safhasıdır. Sübjektif vechesiyle Transmütasyon insanın kendinin bir psikolojik safhasıdır.

"Zihn'in oruç tutması" dolayısıyla şimdi artık insan tümüyle "nefssiz"dir. Ve "nefssiz" olması dolayısıyla da "Onbin Nesne" ile vahdet hâlindedir; "Onbin Nesne"nin kendisi *olmaktadır*. Ve kendisi dahi bu nesnelerin sonu olmayan değişimiyle değişmektedir. Artık değişmekte olan nesnelerin sâkin bir "gözlemcisi" de değildir. Artık Transmütasyona tâbî bulunmaktadır. Bu durumda "derûn" (*bâtın*) ile "dış" (*zâhir*) arasında tam ve mükemmel bir âhenk teessüs etmiştir; onlar arasında da fark kalmamıştır.

İbn Arabî'nin kullandığı terminolojiye dayanarak: mânevî terakkisinin bu yüksek düzeyinde insan, sübjektif olarak *Vahdet-i Vücûd*'un idrâkinde olup bu durumda bütün Varlık âlemini zevk etmektedir. Bu durum Çuang-Tzû tarafından şu şekilde tasvîr edilmiş bulunmaktadır[102]:

> Ölmek ve yaşamak, var olmak ve yok olmak, belâya dûçar olmak ve yıldızı parlamak, fakir olmak ve zengin olmak, zekî olmak ve beceriksiz olmak, gözden düşmek ve itibârlı olmak, aç olmak ve susuz olmak, sıcaktan ve soğuktan muzdarib olmak; bütün bunlar (kevnî) şeylerin sürekli değişimlerinden başka bir şey olmayıp Kader'in fâsılasız işlediği nakışların sonuçlarıdır.
>
> Bütün bunlar gözlerimizin önünde biribirlerinin yerlerine ikāme olmaktadır ama hiç kimse Zihni aracılığıyla bunları gerçek menşe'lerine kadar tâkib edememektedir.
>
> Bununla beraber bütün bu değişiklikler (Transmütasyon ile vahdet hâlinde olmasından ötürü, "otururken unutmak" zevkini yaşamakta olan bir kimseyi) rahatsız edecek kadar ne güçlüdürler ve ne de bunlar (böyle bir kimsenin) "en derûnî hazînesi"ne[103] dühûl edebilirler.
>
> Aksine, böyle bir kimse (bu "en derûnî hazînesi"ni bütün bu değişimlerle) öyle bir sâkin âhenk içinde muhâfaza eder ki, herhangi bir engellemeye uğramaksızın, onlarla bir olur ve mânevî lezzetini de aslā kaybetmez.
>
> Hiç ara vermeksizin gece ve gündüz bütün bunlara zembereğin yayı gibi bağlı olmanın keyfini sürer. (Varlığın duyular-ötesi bir düzeyinde hiç ara vermeksizin değişmekte olan nesnelere) katılarak kendi "derûnunda" (âlemin) "zaman"ı(nı)[104] yaşar.

---

[102] *Çuang-Tzû*, V., s. 212.

[103] *Ling fu*: kalbin bütün mânevî faaliyetin merkezi olan en gizli yeri (*Sırr ya da Sırrü-s Sırr*)

[104] Yâni bütün kevnî nesnelerin "zaman"ı olan dört mevsimin değişmesini, kendi derûnunda hiç rahatsız edilmeksizin, yaşar. Bu onun dönüşümlerin aralıksız sürecindeki nesneler ile tam vahdet hâlinde bulunması demektir.

Böyle bir hâle ben "beşerî imkânın kemâli"[105] (ya da kâmil zuhuru) adını takıyorum.

Mânevî gelişimin bu yüceliğine erişen bir kimse İnsân-ı Kâmil unvânına hak kazanmış olur. Ama bu "otururken unutmak" hâlinin son ve en uç merhalesi değildir. Bunun ötesinde daha da yüce bir merhale bulunmaktadır. Bu "artık Ölüm ve Hayat'ın olmadığı"[106] mertebedir. Çuang-Tzû buna bâzen bilginin "nihaî sınırı" demektedir. Bu son en yüce mertebede insan, bir önceki merhalede olduğu gibi, sonsuzadek değişen "Onbin Nesne" (*Kesret Âlemi*) ile değil fakat evrensel Transmütasyon hâline henüz nüzûl etmemiş Mutlak'ın en uç metafizik hâli olan "Sırların Sırrı"[107] [*Gayb, Âlem-i Gayb ya da A'mâ*] ile tam vahdet hâlinde bulunur. Bu durumda insan Tao ile öylesine bir vahdet içindedir ki Tao ile vahdet içinde olduğunun farkına bile varmaz. Tao bu evrede insanın bilincinde Tao olarak mevcûd değildir. Ve bunun böyle olmasının sebebi de artık bilinç diye bir şeyin ve hattâ izinin dahi kalmamış olmasıdır. "Nisyân" tümüyle gerçekleşmiştir. Böylesine kâmil bir "nisyân"ın kuvveden fiile çıkmış olması, nihaî Mutlak'ın yâni Tao'nun mutlak olan mutlaklığında "bir şey" diye bile adlandırılamıyacak "Bir Şey" olmasının metafizik olgusuyla açıklanmalıdır. Doğu felsefelerinde Mutlak'a "Hiç bir şey" (*Adem*) denilmesi alışkanlığının kökeni işte budur.

"Otururken unutmak" hâlinin yukarıda tasvîr olunmuş olan mânevî gelişiminin safhaları Çuang-Tzû tarafından kitabında çeşitli yerlerde farklı şekillerde tartışılmış bulunmaktadır. Bunu takdîm ederken Çuang-Tzû bâzen yükselen ve bâzen de aksi yönde bir yol tutturmaktadır. Bunlardan ilki bir kimsenin zihninin mânevî kemâle doğru terakki etmesi sürecine tekābül etmektedir. Nan Po Tzû K'uei isimli biri ile Nü Yü diye bilinen bir İnsân-ı Kâmil arasında geçen bir konuşmayı yansıtan bir pasajı bu türden tasvîre özgü bir örnek olmak üzere gösterebiliriz. Çuang-Tzû, bu pasajda, İnsân-ı Kâmil olmak üzere özel bir yetenekle doğmuş olan bir kimse tarafından, en son safhaya ulaşıncaya kadar, aşılan merhalelerin bir tasvîrini takdîm etmektedir. Eğer bu, İslâm'daki *fenâ* ya da "nefsin yok olması"nın Tao-cu kopyası olarak telâkki edilirse bu tasvîr çok ilgi çekici olmaktadır.

Konuşma Nan Po Tzû K'uei'nin Nü Yü'nün görünüşünün bir çocuğun görünüşü gibi olduğunu müşâhede etmesiyle duyduğu şaşkınlığı dile getirmesiyle başlamaktadır:

Nan Po: Epeyi yaşlısınız ama Efendim görünüşünüz tıpkı bir çocuk gibi. Bu nasıl oluyor da böyle oluyor?

Nü Yü: (Bunun böyle olmasının sebebi) Tao'yu tanımış oldum da ondan.

Nan Po: Benim de Tao'yu öğrenmem mümkün müdür acabâ?

---

[105] *Ts'ai ç'üan*, Çuang-Tzû'nun anahtar-kavramlarından biridir. Doğal beşerî yeteneklerin, en üst kemâl mertebesine ref edilmesi demektir.

[106] "Ahadiyyet" mertebesinin çin kültüründeki muâdili (Çevirenin notu).

[107] *Hsüan çih yu hsüan* ifâdesi ***Tao Tê Çing***'den alınmıştır. Bu bir sonraki bölümde Tao kavramını incelediğimizde göreceğimiz vechile özel bir anlamla donatılmış olan Tao'ya delâlet etmektedir.

Nü Yü: Hayır. Nasıl mümkün olsun ki? Sen bunu yapabilecek türden bir kimse değilsin ki.

Pu Liang I'yı tanır mısın? O (daha işin başlangıcında) bir "Kutsal İnsan" olmak için doğal bir yeteneğe sâhipti ama hâlâ Tao'ya erişememişti. Benimse böyle bir yeteneğim yok ama Tao ile bir'im. Şansı yâver gider de bir "Kutsal İnsan" olabilir mi diye görmek için ona rehberlik etmek istedim. Amacıma ulaşmış olamasam bile (düşündüm ki) Tao'ya sâhip olan bir kimsenin Bu'nu bir "Kutsal İnsan" yeteneğine sâhip birisine iletmesi kolay olacaktır.

Böylece ona ısrarla ders verdim. Üç gün sonra âlemi Zihn'inden nasıl defedeceğini öğrendi.

"Âlemi Zihn'inden defetmek" yâni âlemin var olduğunu unutmak birinci merhaleyi teşkil etmektedir. "Âlem" objektif bir şey ve dolayısıyla da Zihin'den izâfî olarak uzak olduğundan, insan için bilinciden silinmesi en kolay olan şeydir.

O âlemi kendisinin dışına defettikten sonra ben gene ona ders vermekte ısrarlı davrandım. Yedi gün sonra da nesneleri Zihn'inden nasıl defedeceğini öğrendi.

"Nesneleri Zihin'den defetmek" de ikinci merhaleyi teşkil etmektedir. Âlemin var olduğunu unutmak o kadar zor değildi, ama insana çok daha sıkı bir şekilde bağlı olan "nesneler" bilinçden silinmiş olmaya karşı direnirler. Kuo Hsiang'ın işâret ettiği gibi: "Nesnelere günlük hayatta ihtiyaç duyulur. Onun için bunlar nefse fevkalâde yakındırlar. İşte bunun içindir ki bunları Zihin'den defetmek bu kadar zordur". Ve Ç'êng Hsüan Ying de: "Bütün âlemin ahvâli hem bize yabancı ve hem de bizden uzaktır. Bunun için bunları unutmak kolay olur. Günlük hayatımızda kullandığımız nesneler ve âletlerle ise ünsiyetimiz fazla olduğundan bunları unutmak da bizim için zor olur" demektedir.

İnsanı çevreleyen ve günlük hayatında onunla ünsiyet kesbetmiş olan eşyâyı unutmakla dış dünyâ insanın bilincinden tümüyle silinir.

O, nesneleri Zihn'inden süpürdükten sonra ben gene ona ders vermeğe devâm ettim. Ve o, dokuz günde Hayat'ı Zihin'den nasıl defedeceğini öğrendi.

Bu da üçüncü merhaledir. Bu, insanın Hayat'ı unutmasından, ya da başka bir deyimle, kendi Hayat'ının yâni kendi kişisel varlığının olaylarını kendi bilincinden silmesinden ibârettir. Bu, "nefs"in ortadan kalkması merhalesidir. Bunun sonucu olarak hem zâhirî ve hem de bâtınî vechesiyle âlem bilinçden yok olur. Bu merhâlenin hemen ardından "Aydınlanma"nın şafağı atar.

Hayat'ı Zihn'inden defettikten sonra (kalp gözü açılır) ve (gecenin karanlığında) şafağın ilk ışığı görülür.

Bir kere bu "Aydınlanma" vuku buldu muydu artık başka merhale de kalmaz. Ya da belki demeliyiz ki başka merhaleler de vardır ama bunların hepsi de aynı anda gerçekleşmiş olurlar. Eğer bunları "merhaleler" olarak telâkki edecek olursak bunlar hepsi birden mânevî şafağın nüfûz edici ışını tarafından açılan kalp gözünün açıldığı anda bir kerede vuku bulan ufkî merhaleler olarak tasvîr olunmalıdırlar. Bu kabil merhalelerin ilki "mutlak Ahadiyyet'in idrâki"dir.

> Şafağı attığı anda Ahadiyyet'i gördü.

İşte bu an her şeyin ve "Ben" denilenin mutlak sûrette bir olduğu andır. ("Gören" süje [*özne*] ile "görülen" obje [*nesne*] tam birleşmiş olduklarından dolayı) obje ile süje arasında artık zıtlık kalmadığı gibi "bu" ile "şu", "varlık" ile "adem" arasında da herhangi bir fark kalmamıştır. "Ben" ile âlem artık başlangıçtaki mutlak bir-liğine rücû' etmiştir.

> (Bilinçte) Ahadiyyet'i idrâk ettikten sonra artık ne geçmiş ve ne de şimdiki zaman vardır.

Mutlak Ahadiyyet evresinde artık "geçmiş" ile "şimdiki zaman" arasındaki farkın bilinci olmaz. Artık "zaman" bilinci de yok olmuş bulunmaktadır. Bu durumu insanın artık Ebedî Şimdiki Zaman'da bulunduğunu ifâde ederek de tasvîr edebiliriz. "Zaman"ın akışının bilinci bile kalmamış olduğundan artık "ne Ölüm ve ne de Hayat" vardır.

> Geçmişi ve şimdiki zamanı hükümsüz kıldıktan sonra "ne Ölüm ve ne de Hayat"ın hüküm sürdüğü hâle erişti.

"Ne Ölüm ve ne de Hayat"ın hüküm sürdüğü hâl bizzât Mutlak'ın hâlinden başka bir şey olamaz. Bu hâle erişmiş olan kimse artık özdeşleştiği ve bir olduğu Tao'nun özelliklerine sâhiptir. O da artık, vahdet hâlinde bulunduğu Tao gibi, hayatın da ölümün de ötesindedir.

Bununla beraber Tao'nun ya da Mutlak'ın hâli yalnızca Hayat ve Ölüm'ün ötesinde olmak değildir. İnsanın sonunda O'na eriştiği epistemolojik sürecin de açıkça gösterdiği gibi bu hâl saf olumsuz anlamıyla bütünüyle bir "adem" hâli değildir. Bu, daha ziyâde, en uçtaki metafizik [*mânevî, bâtınî*] hâldir, ontolojik Kesret'in yayılmasının rücû' ettiği mutlak Vahdet'tir (*Bir-lik'tir*). Bu "Onbin Nesne"nin tevhîdi ile oluşan bir Vahdet'tir; ve öyle bir Vahdet'tir ki bütün nesneler bu Vahdet'te "adem" hâline indirgenmiş olarak mevcûddurlar.

Burada "ne Ölüm ve ne de Hayat" vardır. Yâni bu tam bir Sulh ve Sükûnet hâlidir. Burada, duyularla idrâk edilen âlemin gürültü ve yaygarasının artık izi bile yoktur. Ama buradaki Sükûnet Ölüm'ün sükûneti değildir. Burada artık gözlenebilir hareket yoktur. Ama saf olumsuz anlamıyla da hiç bir hareketin bulunmadığı bir hâl de değildir. Bu, daha ziyâde, iç ontolojik gerilimlerle dolu ve kendi içinde sonsuz hareket ve kargaşa imkânını gizleyen dinamik bir hareketsizlik hâlidir.

Böylece bu şimdi zikredilmiş olan her iki vechesiyle de bir *coincidentia oppositorum* yâni "zıtların çakışması" [*tevhîd-i ezdâd*] hâlidir. Bu açıdan Mutlak, sayısız sûretler altında "Onbin Nesne"yi [*Kesret'i*] gerçekleştirip kuvveden fiile çıkartan ve onları sınırsız bir Transmütasyon süreciyle değiştiren ve aynı zamanda da bütün bu nesneleri zaman-ötesi ve mekân-ötesi bir Vahdet içinde muhafaza eden Bir-Şey'dir. Bu kendisi bizâtihî Kesret olan bir Vahdet'tir. Kendisi bizâtihî Fıkır-Fıkır-Kaynayan bir Sükûnet'tir.

Pasajın sonunda Çuang-Tzû Tao'nun bu vechesine şu kelimelerle işâret etmektedir:

> Hayat'ı öldürmüş olan ölmez. Yaşayan her şeye Hayat vermiş olan yaşamaz. Her şeyi defetmek ve her şeyi nezâketle karşılamak onun tabîatıdır. O'nun tahrib etmediği şey yoktur. O'nun mükemmel yapmadığı hiç bir şey yoktur. Bu açıdan O'na Gürültülü-Sükûnet denir. Bu Gürültülü-Sükûnet ismi O'nun (yâni Tao'nun) bütün nesneleri kargaşa ve çalkantıya dûçar ettikten sonra Sükûnet'e sevketmesine delâlet etmektedir.

Mânevî gelişimin bu en yüce safhasında insanın Tao ile tamâmen Vahdet hâlinde bulunduğunu göz ardı etmememiz gerekir. Tao Gürültülü-Sükûnet'ten başka bir şey olmadığına göre, Tao ile tam Vahdet hâlinde bulunmakta olan insan da kargaşa ve çalkantı içinde "Onbin Nesne" [*Kesret*] hâlinde çeşitlilik kazanmakta ve sonra da başlangıçtaki Sükûnet hâline rücû' etmekte olan mutlak Vâhid'in bu evrensel sürecine tâbî olur. Tao-culuğun ontolojisi bu kabil bir deneyime dayanan bir ontolojidir. Tao-cu bir bilgenin mânevî bakışıyla Varlık'a bakışının, felsefesini meselâ etrafındaki âleme sağlam ve güvenilir sağduyu düzeyinde bakmakta olan vasat bir kimsenin alışılagelmiş ontolojik deneyimi üzerine binâ etmiş olan bir Aristo'nunkinden temelden farklı bir tabîatta ve yapıda olacağını düşünmemiz doğaldır. Aristo türünden filozofların en doğal bakış açıları Özcülük'tür [*Esansiyalizm'dir*]. Kadîm Çinde özcülükçü görüş açısı Konfüçyüs ve ekolü tarafından temsil edilmektedir. Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun her ikisi de buna karşı kararlı bir tavır takınmaktadırlar. Bir sonraki bölüm bu husûsun açıklanmasına hasredilecektir.

* * *

2/VI. BÖLÜM

"ÖZCÜLÜK" KARŞITLARI

Bir önceki bölümün sonuna doğru Çuang-Tzû'da "otururken unutmak" hâlinin mânevî gelişim merhalelerinin: 1) biri yükselen, 2) diğeri ise alçalan olmak üzere iki zıt yönde çizilmiş olduğu olgusuna işâret etmiştim. Bunların ilki, en aşağı merhaleden hareket ederek en yükseğine erişinceye kadar merhale merhale yükselmekten ibâretti. Bunun tipik bir örneği de ayrıca takdîm edilmişti.

Aksi yöndekini alacak olursak bu, en yüksek merhaleden başlayarak aşağıya doğru en alt merhaleye giden yoldur. Bu bölümün ana konusuna girmek üzere *Çuang-Tzû*'dan, söz konusu [*aşılması gerekli*] merhalelerin bu şekilde tasvîr olundukları bir pasajın[108] tercümesini vermekle işe başlayacağız. Bu pasajda Çuang-Tzû, "otururken unutmak"dan söz edeceği yerde, insanların Realite hakkındaki bilgilerini biribirleri arasında peşpeşe bir merâtib zinciri oluşturan dört sınıfa ayırmaktadır. Bu mertebeler Lao-Tzû'nun *Tao Tê Çing* kitabında nesnelerin Tao'nun mutlak Vahdet'inden sürekli olarak Varlık âlemine çıkma sürecinde tefrik etmekte olduğu ontolojik merhalelere tekābül eden epistemolojik merhalelerdir.

> Bilginin en son sınırı nedir? Bu, "ezeldenberi *hiç bir şeyin* aslā mevcûd olmamış olduğu" şeklindeki görüşün temsil ettiği merhaledir. İşte bu, (*Bilgi'nin*), buna hiç bir şeyin eklenemeyeceği en uç sınırıdır.

Geçen bölümde de görmüş olduğumuz gibi bu, "otururken unutmak" hâlinin sonunda insanın erişmiş olduğu en son merhaledir. Bu merhalede insan Tao ile öylesine tam bir vahdet içinde ve Realite (*Hakîkat, Gerçek, Hakk*) ile öylesine özdeşleşmiş olur ki Tao'nun ya da Realite'nin artık böyle oldukları hissedilmez bile! Bu, yukarıda açıklanmış olduğu anlamıyla, Boşluk ya da Adem dediğimiz merhaledir.

Bu merhale hakkında Kuo Hsiang şunları söylemektedir: "İnsan bu merhalede Semâ'yı da Arz'ı da tamâmen unutmuş, mevcûd bütün nesneleri de zihninden defetmiş olur. Zâhirde bütün Evren'in varlığını algılamaz; bâtında ise kendi mevcûdiyetinin bilincini kaybetmiştir. Sınırsız bir biçimde "boş" olduğundan onu da hiç bir şey engelleyemez. Nesnelerin kendileri nasıl değişiyorlarsa o da değişmekte olup onun tekābül etmediği hiç bir şey de yoktur".

---

[108] *Çuang-Tzû*, II., s.74.

Bundan sonra "nesneler"in mevcûd olduklarının bilincinin bulunduğu merhale gelir. Ama (bu bilinç hâlinde) bu nesneler arasındaki "sınırlar" başlangıçtanberi aslā mevcûd olmamışlardır.

Bu ikinci merhalede insan bütün nesneleri kuvveden fiile çıkmamış bir biçimde ihtivâ eden Tao hakkında bilince sâhip olur. Tao bundan sonraki merhalede "Onbin Nesne"nin sûretlerinde çeşitlenmiş olacaktır. Ama bu durumda bu nesneler arasında henüz sınırlar yoktur. "Nesneler" hâlâ bilkuvve biribirlerinden farklı olan sınırsız sayıdaki unsurların parçalara ayrılmamış bir Bütün'ü hâlindedirler. Bunlar, daha henüz nesnelerin "aslî" farklılıklarına kavuşmamış olduğu sürekli bir ortam, bir Karmaşa (Kaos) teşkil ederler.

Bundan sonraki (yâni üçüncü merhale nesneler arasındaki) sınırların belirlenmiş olduğu merhaledir. Bununla beraber "doğru" ile "yanlış" arasında henüz hiç ama hiç bir fark bulunmamaktadır.

İşte bu noktada Kaos, ihtivâ ettiği nesnelerin kesin sûretlerini ifşâ etmeğe başlamıştır. Burada artık nesnelerin hudutları çekilmiş ve her bir nesne kendisini diğer nesnelerden ayıran kendi sınırını açıkça izhâr eder duruma gelmiştir. Bu saf "özler" merhalesidir. Başlangıçtaki Bir-lik [*Vahdet*] hâli bölünmekte ve Kesret olarak çeşitlilik kazanmakta ve Mutlak [*artık Kendisini*] sayısız "izâfî" varlıklar hâlinde izhâr etmektedir. Bunun sonucu olarak da daha önceleri beşer vukūfunun görüş alanının ötesinde kalan Realite ilk kez onun idrâkinin sınırları içine girmiş olmaktadır.

Şimdi, bu merhalede bile, "doğru" ile "yanlış" arasında bir fark ortaya çıkmış değildir. Bu da üçüncü merhalede bile bizim hâlâ Tao'nun ilk başlangıçtaki bütünlüğü ile temasta olduğumuzu göstermektedir. Bununla beraber Tao ile bu temasın, artık, "özler"in oluşturdukları perdenin ardından gerçekleştirilen dolaylı bir temas olduğuna da dikkat etmek gerekir. Bu münâsebetle II. Bölüm'de okumuş olduğumuz, hani dostları hiç bir uzvun bulunmadığı yüzünde delikler açar açmaz ölüveren İmparator Hun Tun'un [*Kaos'un*] efsânesini hatırlamakta da yarar vardır. Bu pasajın ışığında bu efsânede gereğinden fazla basitleştirmeye tevessül edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Kaos sâdece yüzünde açılmış olan "delikler" (yâni "temelde özle ilgili farklar) yüzünden ölmemektedir. Kaos'un gerçek ölümü bundan sonraki merhalede vuku bulmaktadır.

Bununla beraber "doğru" ile "yanlış" açıkça ortaya çıktıkları zaman Tao da hasara uğramış olur. Ve Tao da hasar görür görmez Aşk doğar.

"Doğru" ile "yanlış"ın zuhuru ile Kaos da doğal hayâtiyetini kaybedip özün sûretinin verdiği katılıkla fosilleşmekte ve kadavra gibi kaskatı kesilmektedir. Wang Hsien Ç'ien'in de dediği gibi: "Doğru ile yanlış'ın farkına varıldığı an Tao'nun *kaotik* bütünlüğü de artık bozulmuş olur".

Ve bu, Aşk doğmadan önce vuku bulmaz. Aşkın doğuşu aşk ve nefret, hoşlanma ve tiksinme gibi beşerî heyecanların faaliyetini remzetmektedir. İşte bu, Bilgi'nin en son ve en aşağı kademesidir.

Meselenin, hiç kuşkusuz, bir başka vechesi daha vardır. Tao'nun aşk ve nefret gibi beşerî heyecanların zuhûruyla [*idrâkden*] söndüğünden söz edilir. Ama bu ancak, durum, Mutlak'ın aslî kaotik bütünlüğü yâni aslî farksız oluş hâli göz önünde tutulduğunda böyledir. Aksi hâlde, her şey zâten Tao'nun bizzât özel bir tecellîsinden başka bir şey değildir. Ve bu hâliyle "fosilleşmiş" bir öz dahi Mutlak'ın bir "tecellî"sinden başka bir şey değildir. Fakat işin bu vechesi şimdilik konumuzun dışındadır.

Daha önce de birçok kez îkaz etmiş olduğum gibi (ve Çuang-Tzû'nun "Özcülük/*Esansiyalizm*" ekolüne karşı takındığı felsefî tavrın hakkıyla anlaşılabilmesi için bunu bir kez daha hatırlatmak özellikle önem kazanmaktadır) burada verilmiş olan dört merhalenin tasvîri soyut bir teoriden ibâret değildir; bu, yaşanan bir olgunun tasvîridir. Bu ise, yaşanan *ekstasis* [*yâni* "*vecd*"] hâlinin fenomenolojik bir tasvîridir. Yukarıya alınmış olan pasajda *vecd* süreci alçalan bir merâtib çerçevesi içinde tasvîr olunmuştur. Yâni Çuang-Tzû, burada, "bilinç" hâline dönüşü tasvîr etmektedir. Çuang-Tzû "nisyân"ın [*unutkanlık hâlinin*] murâkabe edildiği en üst murâkabe merhalesinden başlayarak normal bilinç düzeyine varıncaya kadar adım adım nasıl inildiğini göstermektedir.

Bu mesele ile ilgili olarak akılda tutulması gereken, ister yükselen isterse de alçalan merâtibde ele alınmış olsun, *vecd* sürecinin biribirine tam olarak tekābül eden iki vechesinin bulunduğudur. Bunun biri "epistemolojik" diyebileceğimiz sübjektif [*öznel*] vechesi, diğeri ise objektif [*nesnel*] ya da "metafizik" vechesidir.

Meselâ en yüksek merhaleyi ele alalım. Bu, sübjektif yanıyla, daha önce de ifâde etmiş olduğum gibi murâkabeye dalmış olan kimsenin bu murâkabede *vecd*'i tatmış olduğu bir merhaledir. O, bu hâlde iken, kendisi ve tüm âlem de dâhil olmak üzere her şeyi unutmuş [*yâni tam bir nisyân içinde*] olur. Bu, doğal olarak, onun Adem'e kadem basmış olduğuna delâlet eder; çünkü hiç bir şeyin bilincinde değildir; çünkü burada "bilinç" de yoktur. Ve kişinin bu sübjektif Adem'i Tao'nun objektif Adem'ine tekābül eder. Çünkü ezelî mutlak saflığında Tao da bir Adem'dir; "ezeldenberi hiç bir şeyin aslā var olmamış olduğu" bir hâl yâni herhangi bir şeyin bir varlık olarak fark edilemediği fizik-ötesi (metafizik) bir hâldir.

Murâkabeye dalmış olan kimsenin bunun gibi tam bir sübjektif ve objektif Boşluk hâlinden zihnin günlük normal hâline geri dönmeğe başladığını düşünün. Kendi derûnunda önce bir şeyler kımıldamaya başlayacaktır. Artık onda Bilinç, nesnelerin var olduğunu teşhis ederek uyanmaya başlayacaktır. Bununla beraber bilinç bu merhalede daha hâlâ donuk ve kısık bir ışık gibidir. Gün ışığının o göz kamaştıran parlaklığı daha zuhur etmemiştir. Bu, bilincin şafağı ve nesnelerin yalnızca biribirinden pek tefrik edilemeden gözlenebildiği bir alaca karanlıktır.

Durumun böyle tasvîr edilmesi bir kimsede olumsuz bir değerlendirme izlenimi bırakabilir. Bu merhalede insanın bilincinin hâli, daha çok, donuk bir ışık olarak tasvîr edilmiş bulunmaktadır, çünkü bu tasvîr sıradan bir zihnin "normal" bilinci açısından yapılmış bulunmaktadır. Bu sıradan zihin için vecd hâlindeki bilincin ışığı sönük ve belli-belirsiz gözükür; çünkü nesneleri biribirlerinden tefrik ve temyiz edememektedir. Hâlbuki gerçekte bu kabil bir farksızlık, Çuang-Tzû'ya göre, Realite'nin gerçek hâlidir.

Realite'nin gerçek hâli de bizâtihî "sönük" ve "belli-belirsiz" olduğundan bilinç de zarûrî olarak "sönük" ve "belli-belirsiz" olacaktır. Bütünüyle Realite ancak böylesine sönük bir ışıkla aydınlatılabilir. Normal bilinç hâlinin göz kamaştıran ışığı bu ya da şu özel nesne üzerine kuvvetli bir projektör tutar. Ama ışığı tek bir nesne üzerinde yoğunlaştırmakla da âlemin bütün geri kalanının da karanlığa gömülmesine yol açar. Bu noktaya dikkati çeken Çuang-Tzû diyor ki:

> Yaygın ve belli-belirsiz Işık "Kutsal İnsan"ın amacıdır. Bununla beraber o bu Işığı (belirli bir nesneyi aydınlatmak için kullanmaz, [*aksine*]) genel olarak bütün nesnelere geçici olarak yansıtır. İşte "Aydınlanma" denilen de budur.

Burada "yaygın ve belli-belirsiz Işık" diye tercüme edilen cümle, mevcûd olup olmadığı hakkında emin olunamıyan bir tür ışığa delâlet etmektedir; bu öyle bir ışıktır ki bu ya da şu belirli nesne üzerine yoğunlaşacak yerde "yayılmakta" ve her şeyi istilâ etmektedir. Bu göz kamaştırıcı bir ışık değildir. Bu sönük, belli-belirsiz, ne parlak ve ne de karanlık bir ışıktır. Aslında bu, her şeyi gerçekten de ne ise öyle aydınlatan Evrensel Işık'tır.

Çuang-Tzû bu manevî Işık türüne, kezâ, "gölgeli Işık" (*pao kuang*) demektedir. *Pao* kelimesi "üstünü örtmek", "içinde gizlemek" anlamındadır. Ç'êng Hsüan Ying'in açıkladığı gibi: "("Kutsal İnsan"ın zihni nesneler arasında tefrik etmeyi) unutur ama her şeyi aydınlatır. Ve onları aydınlattığında da onları unutur. İşte ışığını donuklaştırıp kıstıkça kendisinin daha da parlaklaşması bundandır.

Çuang-Tzû için bu merhaleye tekābül eden "objektif" veche bütün merhalelerin ontolojik olarak en önemlisidir. Bunun sebebi bu merhalenin tam "karmaşalaştırma" merhalesi olmasıdır. Murâkabeye dalmış kişinin bilincinin kısık ve yaygın Işığında "Onbin Nesne" sanki bir sisin ardından hayâl gibi belirir. "Sınırları", yâni birini diğerinden tefrik ettirecek belirli "özleri" ya da "mâhiyetleri" olmadığından hepsi de belirsiz ve bulanık görünürler.

Bunun Çuang-Tzû için ontolojik açıdan en önemli merhale olduğunu ifâde etmiştim. Bunun sebebi daha yüksek merhalenin yâni Mutlak'ın mutlaklığı düzeyindeki merhalenin her türlü düşünce ve akıl yürütmenin ötesinde[109] bir merhale olmasına karşılık daha alttaki bütün nesnelerin insan bilincine biribirlerinden sınırları aracılı-

---

[109] Bununla beraber Lao-Tzû bu "söz kalıbına dökülemeyen" Bir-Şey hakkında gene de düşünüp beyânda bulunabilmektedir. Bu konuya bir sonraki bölümde temas edeceğiz.

ğıyla belirgin bir biçimde ayrılmış olarak göründükleri "özler" ve "mâhiyetler" merhalesidir. Ve Çuang-Tzû da bu son merhalenin Realite'yi gerçekte olduğu gibi temsil ettiği görüşüne karşı savaş vermektedir.

Böylece bütün nesnelerin ezelî farksızlık hâlinde müşâhede edildikleri, yâni "öz-ler"inden ayrı ve bunların ötesinde bulundukları, "karmaşalaştırma" merhalesinin Çuang-Tzû'nun metafiziğinin eksenini teşkil ettiğini görmekteyiz. Bu metafiziği, varlık (existentia) kelimesini Ortaçağ'daki anlamıyla telâkki ederek, "Varoluşçuluk" diye isimlendirmemiz mümkündür.

İşin başındanberi, gerek örtülü gerekse açık bir biçimde, Çuang-Tzû'nun tavrını "varoluşçu" olarak vurgulayagelmekteyim. Artık bunun gerçek anlamının yalnızca "otururken unutmak" hâlinin (yukarıdan) ikinci merhalesi ile bağlantı kurduğumuz zaman anlaşılabilir olduğu, sanırım, yeterince açıklık kazanmış bulunmaktadır. Bu, Büyük Karmaşa'nın (*Kaos'un*) idrâk edilip yaşanmasına dayanan felsefî bir tavırdır. Bu "Özcülük"le aynı düzeyde bulunan bir tavır değildir. "Özcülük" ise her bir nesnenin kendine özgü, açıkça belirgin sınırlarla donatılmış olarak "Onbin Nesne"nin zuhur ettiği epistemolojik-ontolojik merhaleye has ve bu merhaleyi karakterize eden Realite'nin (*Şe'niyyet'in*) yaşanmasının telkîn ettiği bir görüş açısıdır. "Otururken unutmak" hâli süreci (yâni tam *vecd* hâlinden "normal" sağduyu âlemine doğru Geri-Dönüş süreci) açısından "özcülükçü" tavır yukarıda açıklanmış olan üçüncü merhaleye aittir.

Şu hâlde, böyle bir mânevî tecrübenin çerçevesi içinde "Varoluşçuluk" aslında "Özcülük"den bir mertebe daha yüksek bir merhaledeki Realite'nin idrâk edilip yaşanmasını temsîl etmektedir. Burada şunu önemle kaydetmek gerekir: sözü edilen bu merhaleye ancak, bu çerçeve içinde telâkki edildiği sürece, vecd hâlindeki murâkabeden Geri-Dönüş sürecinin üçüncü merhalesi olarak bakılır. Bununla birlikte *vecd* içinde murâkabeye dalmış olan kişi bu merhaleden aşağı iner de nesnelerin belirgin sınırlara sâhip olduklarının idrâkine kavuşursa gerçekte *vecd* tecrübesi hakkında bir şey bilmeyen sıradan bir kimse ile o anda artık eşit değerdedir. Bu düzeyde iken onun Varlık hakkındaki görüşü, sağduyu açısından, mûtadın dışında ve "anormal" değildir. Aksine bu, Varlık hakkında, "sağlıklı" ve "normal" bir zihinle donatılmış olan bütün insanların paylaştığı ortak bir görüştür.

Bununla beraber bu beyânı, "Özcülük" görüşünün gerek Çuang-Tzû gerekse Lao-Tzû açısından yanlış ve hatâlı bir Varlık görüşü olduğu ve nesnelerin gerçek yapısını çarpıtıp biçimini bozduğunu îmâ ettiği şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü tıpkı "Varoluşçuluk" görüşünün Mutlak'ın [*Tao'nun*] belirli bir merhaledeki bir tecellîsine tekābül etmekte oluşu gibi "Özcülük" görüşü de Mutlak'ın bir başka merhaledeki başka bir tecellîsine tekābül etmektedir. Ayrıca, sübjektif vechesiyle "Özcülük", daha önce de görmüş olduğumuz gibi, "otururken unutmak" hâlinin murākabeden Geri-Dönüş sürecindeki üçüncü merhalesini teşkil etmektedir. Ve bu vasfıyla da onun hakkında herhangi bir yanlışlığın bulunması muhâldir.

Ciddî bir mesele ancak, sağduyunun: 1) "Varoluşçuluk" ile "Özcülük" görüşleri arasındaki ontolojik "düzey"ler cinsinden bir fark bulunduğunu reddetmesi, ve 2) "Özcülük" görüşünün Varlık bilincinin *yegâne* doğru görüşü olduğunu iddia etmeğe başlaması hâlinde ortaya çıkmaktadır. Çuang-Tzû ise, işte ancak bu şartlar gerçekleştiği vakit, "Özcülük" görüşüne karşı açık bir baş kaldırma sergilemektedir. Fakat sağduyu, doğal yapısı sebebiyle, nesneleri hep bu "Özcülük" görüşü açısından idrâk ettiği için, Çuang-Tzû ile Lao-Tzû da bu görüşe karşı sürekli bir başkaldırış (*isyân*) izhâr etmeğe zorlanmış bir tavır içinde bulunmaktadırlar. Bu bakımdan onların felsefesi Akl'ın hükümranlığına karşı bir başkaldırış olarak da nitelendirilebilir.

Çuang-Tzû, Konfüçyüs'ün ahlâk felsefesinde "özcülükçü" tavrın tipik bir örneğini görmektedir. Çuang-Tzû'nun düşüncesine göre, Konfüçyüs'ün felsefesi ontolojik "Özcülük" görüşünün ahlâka ayrıntılarıyla uygulanmasındandan başka bir şey değildir. Konfüçyüs'ün "insanlık", "adâlet", vs... gibi temel olduğu söylenen fazîletleri her yerde kendi "öz"lerinin katı bir biçimde belirlediği nesneler görmek eğilimi olan Zihn'in normal faaliyetinin bir sürü ürününden başka bir şey değildir. Mutlaklığı yönüyle Realite'nin bu kabil "sınırlar"ı bulunmamaktadır. Ama Konfüçyüs, olmadığı yerde farklar tesis etmekte ve bunlardan katı, esnekliği olmayan ahlâkî kategoriler çıkararak beşer davranışını denetim altında tutmayı plânlamaktadır.

> Dur! Fazîletlerin[*in öğretisiy*]le insanlara yaklaşmakdan uzak dur! Yere sınırlar çizmek ve bu sınırların içinde yürümekle yaptığın iş tehlikelidir, gerçekten de tehlikelidir![110]

Ontolojik "Özcülük" tehlikelidir, çünkü böyle bir tavır takınır takınmaz zihnimizin doğal esnekliğini kaybetmeğe ve dolayısıyla da var olan bütün nesnelerin gerçek kaynağı ve temeli olan mutlak "farksızlık" hâlini göz ardı etmeğe mahkûm oluruz. "Özcülük", ontolojinin alanında durup kalmayacaktır; bu, doğal olarak, teessüs eder etmez bütün davranış sistemimize hükmedecek olan değerlerin kategorileştirilmesine de yayılacaktır.

Aşağıda verilmiş olan pasajda[111] Çuang-Tzû, mutlak ve aslā bozulmayacak şekilde belirlenmiş bir takım şeylermiş gibi telâkki ettikleri nesnelerin "değer"leri hakkında hararetli tartışmalara girişen kimselerin sembolik bir tasvîrini acı bir istihzâ ile takdîm etmektedir:

> Pınar kuruyunca bütün balıklar da dibe vurdular. (Ölüm hâlinin verdiği ızdırabla) biribirlerinin üstüne nemli nefesler püskürtmekte ve biribirlerini minicik köpüklerle ıslak tutmağa çalışmaktadırlar. Eğer bunlar biribirlerini geniş bir nehir ya da denizde unutabilselerdi bu onlar için elbette çok daha iyi olurdu.
>
> Buna benzer şekilde, insanlar bir "büyük adam"ı methetmekte ve bir "kötü adamı"ı da yermektedirler. Eğer bunlar her ikisini de (yâni "iyi" ve "kötü"yü de)

[110] *Çuang-Tzû*, IV., s. 183.
[111] *Çuang-Tzû*, IV., s. 242.

unutabilseler ve bizzât Tao ile özgürce "dönüşmüş olsalardı" bu elbette onlar için çok daha iyi olurdu.

"Özcülük", görüldüğü kadarıyla, beşer zihnine en uygun düşen bir felsefî tavırdır. Her ne hâl ise, Akıl ile bunun avâmîleşmiş şekli olan sağduyu, doğal olarak, "özcülükçü" bir tavır takınmaya meyyâldirler. Bu tavır ise bizim sıradan düşüncelerimizin ortaya çıkmasında belirgin bir rol oynar. Varlık hakkında bunun îmâ ettiği görüşten mahrum olan bir kimsenin zihninin akıl yürütmesi mümkün değildir. Bu takdirde bütün Aristo mantığı sistemi baştanbaşa alt-üst olup anlamsız hâle gelir.

"Özcülükçüler"in düşüncesine göre bütün nesneler "özler" ya da "mâhiyetler" ile donatılmışlardır. Ve her bir nesne de diğerlerinden "öz"ü aracılığıyla ayrılır. Meselâ bir masa daima bir masadır ve aslā bir koltuk olamaz. Masanın üstündeki kitap "özü" dolayısıyla bir kitaptır, ve "öz"ü açısından da masadan ya da masanın gayrı olan bir şeyden farklıdır. Âlemde "Onbin Nesne" yâni sayıya gelmeyecek kadar çok nesne vardır. Ama bunları biribirlerine karıştırmak mümkün değildir; çünkü bunlar biribirlerinden, "özler"inin temin ettiği, gâyet keskin sınır çizgileriyle ya da "sınırlar" aracılığıyla ayrılmış bulunmaktadırlar.

Daha önce de söylediğim gibi "özcülükçü" ontoloji bizâtihî reddedilecek bir şey değildir. Eğer bu isâbetli yerde kullanılırsa, yâni onun nesnelerin belirli bir ontolojik düzeyde görüntüsü olarak anlaşıldığı sürece, nesnelerin sâdık bir tasvîrini temin eder. Çuang-Tzû buna kızmamaktadır. Onun özellikle üzerinde durmak istediği "Özcülük"te nesnelere tek ve nihaî görünümü nazarıyla bakılmaması gerektiğidir. Ve bir kimse eğer böyle bir iddiada bulunursa işte o zaman Çuang-Tzû isyan bayrağını açmaktadır. Çünkü Çuang-Tzû'nun kanaatine göre bu, nesnelerin nihaî görünümü *değildir*.

Kendi geçirdiği *vecd* tecrübesinde nesneleri başka bir ışık altında görmüş olan bir kimsenin bakış açısından, ontolojik olarak, "özler"in yok olup ortadan kalktığı bir merhale vardır. Bu ise Çuang-Tzû için, tâ ezeldenberi, nesnelerin katı ve sağlam ontolojik nüveleri anlamında "özler" diye bir şeylerin mevcûd olmadığına delâlet etmektedir. Bu görüşe göre, herhangi bir olayda bu "özler" denilen şeyler sağlamlıklarını kaybetmekte ve [*bir çeşit*] sıvılaşmaktadırlar. "Rüyâ" ile "realite", vâsî ve sınırsız "farksızlık" âleminde biribirlerinden fark edilmemektedirler. Bu âlemde artık bir masa ile bir koltuk arasında, bir masa ile bir kitap arasında çekilecek belirgin bir ayırım farkı [*sınır*] bulunmamaktadır. Burada her şey kendisi olmakla beraber aynı anda başka sayısız nesnedir de. "Özler" olmadığından her şey biribirinin içine dühûl etmekte ve sonu gelmeyen bir biçimde biri ötekine dönüşmektedir. Bütün nesneler, dinamik bir biçimde, "bir"dirler. Bu görüş açısını isâbetli bir biçimde İbn Arabî'nin Varlığın Birliği (*Vahdet-i Vücûd*) kavramıyla mukāyese edebiliriz. Ve artık idrâk ediyoruz ki bu, Çuang-Tzû'nun "Büyük Karmaşa" ya da Kaos dediği şeydir.

İbn Arabî, kendisi bizâtihî mutlak Vahdet olan, Mutlak'ın [*Hakk'ın*] görüş açısından sayısız varlıkların âlemi olan Kesret âlemi'ne bakmış olduğu için Varlığın Birliği'nden [*Vahdet-i Vücûd'dan*] söz edebilir. Benzer şekilde Çuang-Tzû da, nesnelere

mutlak metafizik Vahdet'i temsil eden Tao'nun bakış açısıyla baktığı için bunların "karmaşalaştırılması" fikrine erişmiştir.

Çağdaş Batı felsefesinde dilin "zâlim" gücü, yâni düşüncelerimizi kalıba sokan dil şablonları tarafından icrâ edilen biçimlendirici büyük etki üzerine sıksık vurgu yapılmaktadır. Nesneler hakkında "özcülükçü" görüş açısının şekillenmesinde dilin etkisi özellikle görülmektedir.

Mutlak bir "Varoluşçuluk" açısından Varlık âleminde su sızdırmaz hücreler yoktur. Buna rağmen insan başlangıçta bölünmemiş olan bu bütünü pekçok hâlde keyfî bir biçimde parçalara böler durur. Realite'nin bir parçasına bir isim takıldı mıydı bu, hemen o anda, bir "nesne" ["*şey*"] şekline dönüşür. İsim ona "özsel" [*zâtî*] bir katılık bahşeder, ve onun [*bu sûretle kazandığı bütünlüğünün*] dağılıp gitmesinin önüne geçer. İyi yanıyla da kötü yanıyla da dilin gücü işte böyledir. Başka bir deyimle, dil "Özcülük" için büyük bir destektir.

Bir "nesne" ("*şey*") belirli bir isimle tanındı mıydı insan da kolaylıkla artık bu şeyin herhangi başka bir şey değil fakat özü dolayısıyla o şey olduğunu düşünmeğe başlar. Eğer birşeyin ismi *A* ise o böylelikle "*A*-lık" kazanmış olur; yâni *A* olmak vasfını, özünü kazanmış olur. Ve o, "özü" dolayısıyla, *A* olduğundan aslā *A*'dan başka bir şey, yâni *A*-dışı olamaz. Bu şartlar altında nesnenin *B, C,* ya da *D* olması düşünülemez. Böylelikle nesne değişmez bir biçimde sâbit ve belirli olmaktadır.

"Özcülük" ile dil arasındaki bu temel bağıntı Çuang-Tzû tarafından da kaydedilmiştir. O bunu, birçok kere tekrarlayarak işâret etmiş olduğumuz gibi, meseleye Zât'ında "özcülükçü" taayyünâtın izi dahi bulunmayan mutlak Tao'nun görüş açısından baktığı için kaydetmektedir.

> Tao'nun mutlak olarak hiç bir "sınırı" yoktur. (Bu kabil "sınırlar"ı üretip ifâde eden) dilin de mutlak olarak herhangi bir kalıcılığı[112] yoktur. Ama bu ikisi arasında tekābüliyet teessüs ettiği zaman) gerçek ("özcülükçü") sınırlar da ortaya çıkar[113].

Kung Sun Lung'un safsatacı mantık ekolüne dikkati çeken Çuang-Tzû bu kabil mantığın dil ile ilgili "Özcülük" anlayışının bir ürünü olduğuna işâret etmektedir[114].

> "Parmak" aracılığıyla "parmağın" "parmak" olmadığını ispata çalışmak yerine neden "parmak-olmayan" aracılığıyla "parmağın" "parmak" olmadığı ispat edilmiyor?

Bu pasajın mânâsı ancak, bunun, Çuang-Tzû'nun yaşadığı dönemde moda olan safsatacı mantığın arka-plânının aleyhinde olduğunu kavrarsak açıklığa kavuşur.

---

[112] Yâni bu "sınırlar"a tekābül eden kelimelerin değişmez semantik sâbitlikleri yoktur.
[113] *Çuang-Tzû*, II., s. 83.
[114] *Çuang-Tzû*, II., s. 66.

Kung Sun Lung ekolü Safsatacıları'nın iddiası şu şekilde özetlenebilir. "Parmak" kavramı kendi içinde baş parmak, işâret parmağı, orta parmak, yüzük parmağı ve küçük parmak kavramlarını içerir. Zâten bu beş parmaktan başkası da yoktur. Yâni "parmak" zorunlu olarak bu beşinden biri olacaktır. Şimdi bunlardan birini, meselâ "işâret parmağı"nı alacak olursak, bunun bütün geri kalanları inkâr edip dışladığını görürüz, çünkü "işâret parmağı" diğer dört parmaktan herhangi biri *değildir*. Böylelikle gerçek bir "parmak" olan "işâret parmağı"nın, kendi kavramının diğerlerine değil de yalnızca kendisine uygulanması hasebiyle, bir "parmak" *ola-mıyacağı* anlaşılır.

Buna muhâlefet eden Çuang-Tzû bu kabil bir iddianın sâdece sığ ve sathî bir safsata örneği olduğuna dikkati çekmektedir. Bu tarzda bir muhakemeyle eğer bir "parmağın" bir "parmak" olmadığını ispat etsek bile bu bize hiç bir şey kazandırmaz. Bununla beraber bir "parmağın" bir "parmak" olmadığının isâbetli bir biçimde telâkki olunacağı belirli bir bakış açısı vardır. Ve bu son görüş de, her ne kadar sathî olarak aynı (yâni bir "parmağın" bir "parmak" olmadığı) sonucu veriyorsa da bu bir safsata değildir. Bu, nesnelerin "karmaşalaştırılması"na dayanan bir görüş olup Realite'nin de tam kalbine ulaşmaktadır.

Yukarıdaki beyânın ikinci yarısında ortaya çıkan "parmak-olmayan" terimi "parmağın" mantıksal karşıtı olarak ifâde edilmiş değildir. Bu,"parmak-üstü" gibi bir şeye ya da bir "parmağın" artık bir "parmak" olmadığı ontolojik bir hâle delâlet etmektedir. Çuang-Tzû: *Neden "parmak-olmayan" aracılığıyla "parmağın" "parmak" olmadığı ispat edilmiyor?* diye sormaktadır. O bu soruyla: *Kung Sun Lung ve onu izleyenlerin yaptıkları gibi, mantıksal hîlelerle bir "parmağın" bir "parmak" olduğu düzeyde, kalkıp da bir "parmağın" bir "parmak" olmadığını ispatlamayı denerken zaman kaybetmek yerine"öz"e ait farkların ontolojik düzeyini bir anda aşarak "Aydınlanma" gözüyle durumun gerçeğini (realitesini) görmemiz daha iyi olmaz mıydı?* demek istemektedir. Çünkü, hadd-i zâtında, "karmaşalaştırma" düzeyinde bir "parmak" artık kendinden başka bir şey olamayacak kadar iyice sâbitleştirilmiş bir "parmak" değildir. [*Bu düzeyde*] bütün her şey bir'dir, ve bizim de *A*'nın *A* olması hasebiyle *A*'dan başka bir şey olamıyacağı fikrine inatla sarılmamızın haklı bir yanı yoktur. Yâni [*bu düzey göz önüne alındığında*]: "Bir parmağın bir parmak olmadığı" iddiasının gerçek olduğu görülmektedir; ama bu kez bunun doğruluğu, Safsatacıların aynı iddiayı ispatlamak için yırtındıklarından daha yüksek bir [*bilinç*] düzey[*in*]de anlaşılmış olmaktadır.

Çuang-Tzû, bir başka örnek olarak, kendi çağdaşları olan Safsatacıların pek sevdikleri bir başka konu olan bir "at"ın bir "at" olmadığına da değinmektedir:

> "At" aracılığıyla "atın" "at" olmadığını ispata çalışmak yerine neden "at-olmayan" aracılığıyla "atın" "at" olmadığı ispat edilmiyor?

Bu iddianın yapısı da bundan öncekinin tıpkısıdır. Safsatacılar şu gözlem üzerine bir "atın" bir "at" olmadığını iddia etmektedirler. Bunların dediklerine göre "at" kavramı "beyaz at", "al at", "siyah at" vs... gibi farklı renklerdeki atlara uygulanabilmelidir, ve hâlen mevcûd olan "atlardan" hiç biri de renksiz değildir. Hâlen mevcûd o-

lan her bir at ya beyazdır, ya aldır, ya siyahtır, vs... Ve bunun da hiç bir istisnâsı yoktur. Şimdi bir örnek olarak bir "beyaz at" göz önüne alalım. "Beyaz at" beyaz olması hasebiyle doğal olarak diğer bütün atlardan farklıdır; ve [*bu*] kavram bir "siyah ata" da ya da bir "al ata" da uygulanamaz. Ve bu, her renkden her at için geçerlidir. Bununla beraber "at" kavramı her renkden her ata uygulanır olmak zorunda olduğundan, buradan da, hâlen mevcûd olan hiç bir atın bir "at" olmadığına hükmetmek zorundayız.

Safsatacılar böylelikle bir "atın" bir "at" olmadığını tesis etmekte ya da tesis ettiklerini iddia etmektedirler. Çuang-Tzû, bunların iddialarında haklı bile olsalar eriştikleri sonucun hiç bir gerçek anlamı olmadığını ifâde ederek bunlara karşı cephe almaktadır. "Parmak" hakkında daha önceki iddiada olduğu gibi Çuang-Tzû bir başka vecheden aynı sonuca ama tümüyle farklı bir anlamla yüklü olarak erişilebileceğine işâret etmektedir. Burada da "at-olmayan" terimi "öz" ile ilgili bütün farklılıkların "karmaşalaştırılma" aracılığıyla elendiği metafizik düzeye yollama yapmaktadır.

Böyle bir düzeye yerleştik miydi bir "parmağın" bir "parmak" *olduğunu* ama aynı zamanda da bir "parmak" *olmadığını*, bir "atın" bir "at" *olduğunu* ama aynı zamanda da bir "at" *olmadığını* idrâk ederiz. Tıpkısı başka herhangi bir şey için de geçerlidir. Yalnız bu değil, hattâ bu düzeyde bütün âlemin bir "parmak" ve bütün âlemin bir "at" olduğunu da söyleyebiliriz.

Semâ ve Arz (yâni tüm âlem) bir "parmak"tır. Her şey bir "at"tır.

İçlerindeki "Onbin Nesne" ile birlikte Gök ve Yer her şeyin ontolojik olarak biribirine nüfûz etmekte ve "farklılaşmanın henüz başlamamış olduğu" bir bütünden başka bir şey değildir. Böyle bir hâl söz konusu olduğunda bir "at" değişmez bir biçimde bir "at" değildir; pekâlâ herhangi başka bir şey de olabilir. Bu özel duruma aksi yönden bakacak olursak diyebiliriz ki bütün nesnelerin kendilerine bir "at" ya da "parmak" ya da herhangi başka bir şey gözüyle bakılmaya hakkı vardır.

Çuang-Tzû "özcülükçü" tavrı, böyle bir bakış açısından şu şekilde eleştirmektedir[115]:

> (Meseleye "parmak-olmayan" ve "at-olmayan" görüş açısından bakacak yerde insanlar Varlığın farklılaşmamış ezelî bütünlüğünü bu sefer de "doğru" ve "doğru-olmayan" diye sınıflandırdıkları kategorilere bölmekte) ve "doğru"nun değişmez bir biçimde "doğru" ve "doğru-olmayan"ın da değişmez bir biçimde "doğru-olmayan" olduğunda ısrar etmektedirler. (Bununla beraber "doğru" ile "doğru-olmayan" arasındaki fark "öz"e ait bir şey, yâni Varlığın yapısına dayanan bir şey olmaktan uzak, ve tıpkı daha önceleri yol olmayan yerde) insanların üzerinde sürekli yürüye yürüye bir yol tesis etmeleri gibi bir alışkanlık ve itiyadın sonucudur. Buna benzer şekilde "nesneler" de (yalnızca içtimaî alışkanlıklar ya da ka-

[115] *Çuang-Tzû*, II., s. 69-70.

bûller sonucu[116]) kendilerine izâfe edilen şu ya da bu isimle isimlendirilmeleri aracılığıyla teşekkül ederler.

(Ve "nesneler" bir kere böylece billûrlaştırıldılar mıydı artık ister "doğru" ister "doğru-olmayan", "şöyle" ya da "şöyle-olmayan" diye telakki olunmaya başlarlar). İnsan bir şeyin "şöyle" olduğuna hangi temele dayanarak hükmeder? Onun "şöyle" olduğuna (başka kimselerin ya da cemiyetin itiyâd üzere ona) "şöyle" diye hükmetmelerine göre hükmeder. Pekiyi bir kimse bir şeyin "şöyle-olmayan" olduğuna hangi temele dayanarak hükmeder? Onun bu türlü hükmetmesi daha çok (başka kimselerin âdet üzere) "şöyle-olmayan" diye hükmetmesinden ötürüdür.

(Bununla beraber "Aydınlanma" görüş açısından nesnelerin [*eşyânın*] realitesi ancak insan kendisini, her türlü elemeden sarf-ı nazar eden ve bütün bu kabil izâfî farklılıkları aşan bir konumdaki daha yüce bir bilinç düzeyine yükseltirse kavranabilir. Ve bu konumdan bakıldığında da) istisnâsız her şeye "şöyle" (yâni tasdik ve kabûl edilebilir) olarak bakılabileceği ve istisnâsız her şeye de "doğru" imiş gibi bakılabileceği belirli bir cihet de vardır. "Şöyle" olmayan hiç bir şey yoktur. "Doğru" olmayan hiç bir şey yoktur. İster bir tahıl sapı ya da bir büyük sütûn, ister bir cüzamlı ya da Hsi Şih (gibi güzel bir hanım) olsun; yâni nesneler ne kadar acâyib, tuhaf, çirkin ve kaba olurlarsa olsunlar Tao hepsini de bir'e ircâ eder.

Bu düzeyde idrâk edilen Realite'ye Çuang-Tzû "Semâvî Eşitleme" karşılığı *t'ien çün* ya da (aynı anda) "İki-Yolda-Yürümek" anlamında *liang hang* demektedir. İlk terim "iyi" ile "kötü", "doğru" ile "yanlış", vs... arasındaki farklılıklardan rahatsız edilmeksizin bütün nesnelerin ezelî âhenk ya da eşitliklerinde huzur içinde bulundukları "doğal" bir metafizik hâle delâlet etmektedir. Ç'êng Hsüan Ying'in de müşâhede ettiği gibi, "Kutsal İnsan" eşyâyı daimâ bu kabil bir Eşitlik hâlinde görmekte olduğundan, zihni de ebedî bir huzur içinde olaraktan, eşyâ arasındaki farklılıklardan aslā rahatsız olmamaktadır. "İki-Yolda-Yürümek" denilen ikinci terim ise "iyi" ile "kötü"nün, "doğru" ile "yanlış"ın her ikisinin de eşit sûrette kabûl edilebilir olduğu metafizik hâle tekābül etmektedir. Bu ise, başka bir deyimle, *coincidentia oppositorum*'un [*Tevhîd-i Ezdâd'ın: zıtların çakışmasının*] vuku bulduğu yâni zıtların çakıştığı Vâhid'in bünyesinde bütün zıtlıkların ve çelişkilerin ortadan kalktığı bir hâldir.

Çuang-Tzû'nun ikinci bölümünün başlığının *Ç'i Wu Lun*[117] yâni "(Bütün) Nesnelerin Eşitleştirilmesi Hakkında Nutuk" olması çok anlamlıdır. Bu bölümün böyle isimlendirilmesinin sebebi her şeyin "eşit", yâni eninde sonunda Vâhid, olduğu görüşüyle ilgili olmasından ötürüdür. Ve bu görüşe göre de nesnelerin bu kabil bir "eşitleştirilmesi"si "öz" değil de ancak "Varlık" düzeyinde te'yid edilebilir olduğundan,

[116] Burada da Çuang-Tzû'nun dile nasıl bir "öz"-üretici kudret izâfe etmekte olduğunu kaydediniz. Ezelde "isimsiz" olan bir nesne kendisine bir isim verildi miydi birdenbire sağlam bir biçimde sâbitleştirilmiş ve değişmeyen bir şeye dönüşmektedir.

[117] Bu "Varlıktaki Çeşitli Yolların Eşitleştirilmesi", [*yâni mutlak aşkınlıkta (Gayb âleminde, A'mâ'da) Varlığın (Vücûd'un) çeşitli görünüşleri arasındaki zıtlıkların ortadan kalkması*] olarak da tercüme edilebilir.

ben de bu teorinin haklı olarak İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd'uyla kıyaslanabileceği düşüncesindeyim.

Eğer "Özcülük" var olanlar hakkında felsefî bir bakış açısı olacaksa bütün Varlık âlemini de açıklayabilmelidir. Ve bu görüş bütün nesneleri kapsayacak kadar vüs'atli olmağa niyetlidir, ve hattâ örtük bir biçimde de olsa bunu iddia etmektedir. Ama yapısı, ontolojik birimleri tek tek izole ederek bunları biribirinden "öz"leri açısından bağımsız kılmaktan ibâret olan bu görüş açısı gerçekten de [*iddia ettiği gibi*] nasıl vüs'atli olabilecektir? Nesnelere bu türlü bir yaklaşım içinde olunur ve sonra da hepsi kapsanmak istenirse insan ister istemez numaralandırma ve toplama metoduna baş vurmak zorunda kalır. Fakat bu istikāmette ne kadar uzak gidilirse gidilsin nihaî sonuca erişmek mümkün olmayacaktır. Ne kadar çok sayıda bağımsız birimler biribiri üzerine yığılırsa yığılsın gene de hiç dokunulmamış ve kapsanmamış sonsuz sayıda nesne geride kalmış olacaktır.

Şu hâlde "Özcülük", tabîatı gereği, sonsuz giriftliği ve sınırsız gelişim ve dönüşümleri açısından Varlık âleminin gerçeğini [*realitesini*] kavramak husûsunda kesin olarak âcizdir. Varlık âlemini gerçekte olduğu ve tesirlerini icrâ ettiği şekliyle kavrayabilmek için, Çuang-Tzû'nun iddiasına göre, bizim "Özcülük" açısından nesneler arasındaki farklılıklar düzeyini terk etmemiz ve kendimizi bütün nesnelere yayılmış olan "Varlık" ile tevhîd ederek bütün nesnelere bunların ezeldeki "karmaşalaştırılma" ve"farksızlık" hâline göz atmamız gerekmektedir. Çuang-Tzû bu tezi teorik bir biçimde ortaya atacak yerde görüşünü meşhur ut üstâdı Çao Wên'in müşahhas örneği aracılığıyla açıklamaktadır.

> Bir nesnenin (aynı anda) hem "mükemmel" ve hem de "kusurlu" olmasına uygun bir misâl olarak Çao Wên'in utunu çaldığı zaman vuku bulanları gösterebiliriz. Bir nesnenin "mükemmel-olmadan" ve "kusurlu-olmadan" kalmasına bir misâl olarak da Çao Wên'in udunu çalmadığı zaman vuku bulanları gösterebiliriz[118].

Bu pasajın delâlet ettiği mânâ şöyle açıklanabilir. Çao Wên bir müzik dâhîsidir. O udunu çaldığı zaman, çaldığı müzik parçası mükemmel bir şekilde kuvveden fiile çıkmış olur. Bu, "bir nesnenin mükemmel olması"na delâlet etmektedir.

Bununla beraber Çao Wên'in belirli bir müzik parçası çalarak onu mükemmel bir şekilde kuvveden fiile çıkarmasıyla sonsuz sayıdaki diğer müzik parçaları ise çalınan parçanın ardında karanlıkta ve hükümsüz kalmaktadırlar. Bu da "bir nesnenin kusurlu olması"na delâlet etmektedir. Şu hâlde tek bir müzik parçasının mükemmel bir şekilde icrâ edilerek kuvveden fiile çıkarılması, aynı anda, geri kalan bütün imkânların reddi ve hükümsüz kılınması demektir. Biz ancak Çao Wên udunu çalmadığı zaman onun kuvveden fiile çıkarabilmeğe muktedir olduğu bütün parçaları[*n hepsini*] beğenecek bir durumda oluruz. Ve onun müziği de mutlak anlamıyla ancak bu şekilde "kemâle erer", yâni bir anlamda "kemâl" ile "kusur" arasındaki farkı aşar.

---

[118] *Çuang-Tzû*, II., s. 74.

Bütün nesnelerin "eşitleştirilmesi" böylece bizi Varlığın realitesinin nüvesine getirmektedir. Bununla birlikte, eğer bu fikre yapışıp kalınır da nesnelerin kevnî vechesi tümüyle göz ardı edilirse bu sefer de gene affedilmez bir hatâya düşülmüş olur. Çünkü, eninde sonunda, sonsuz çeşit ve kılıktaki olaylar da Realite'nin [*yâni Gerçeğin, Hakîkat'ın, Hakk'ın*] bir vechesidirler. Hiç şüphesiz, Çao Wên'in müziği mutlak anlamda ancak o udunu çalmadığı vakit "mükemmelleşmektedir". Ama şu da bir gerçektir ki onun ustalığının ardında gizli kalan imkânların da izâfî bir anlamda "mükemmel" kılınmaları mukadderdir, ve bunlar bir başkasının aleyhine de olsa imkân hâlinden hareketle kuvveden fiile çıkmak için bir yol bulmak husûsunda aslā dur durak tanımayacaklardır. İster mutlak ister izâfî, ister temel ister kevnî olsun mükemmeliğin her iki hâli de onun müziğinin realitesi için gereklidir.

Benzer şekilde, nesnelerin ontolojik yapısı söz konusu olduğunda, ezelî "farksızlık" da kevnî "farklılaşma" da, ya da Vahdet ile Kesret'in her ikisi de gerçektir. Eğer Çuang-Tzû bu ilk vecheyi bu kadar [*önemle*] vurguluyorsa bunun sebebi, özellikle beşerî yaşantının sağduyu düzeyinde, kevnî vechenin fevkalâde göze batıcı ve egemen olmasından ötürüdür, öyle ki [*bu veche*, *sırf bu yüzden*] genellikle ontolojik realitenin ta kendisiymiş gibi telâkki edilmektedir.

Varlığın kökü mutlak olarak bir'dir. Ama o, bu ezelî Vahdet hâlinde, sonsuzadek sâkin kalmamaktadır. Aksine, kendisini sonsuz sûretlerde izhâr etmekden aslā vaz geçmemesi Varlığın zâtî tabîatının bir özelliğidir. O kendini "Onbin Nesne"de çeşitlendirir [*Kesret'te izhâr eder*]; sonra da bunların her biri sonsuzadek bir başkasına dönüşür durur. İşte bu, Varlığın kevnî vechesidir. Fakat "çeşitlenme" ve "farklılaşma" sürecinden geçerek aslında bütün nesneler gene kendi nihaî kaynaklarına dönerler. "İniş" [*Nüzûl*] ve "Yükseliş" [*Mi'râc*] süreçleri de şaşırtıcı biçimde bir ve aynı şeydir. Vahdet ile Kesret arasındaki bağıntının da bu şekilde anlaşılması gerekir. Tıpkı Vahdet'in statik bir ölüm ve katılık "bir-*liği*" gibi değil de aslā kesintiye uğramayan dinamik *coincedentia oppositorum* [*zıtların çakışması*] süreci olması gibi, Kesret de nesnelerin bir daha değişmemek üzere sağlam biçimde sâbitlik kazanmış olduğu statik bir "farklılaşma" değil de içinde Vahdet ile Kesret'in ontolojik gerilimini ihtivâ eden sâbit bir hayat sürecidir.

> Eğer "farklılaşma" açısından bakılacak olursa (hiç bir şey başka herhangi bir şeyin aynı değildir), Ç'u ve Yüeh eyâletleri biribirlerinden ne kadar uzaksalar karaciğer ile safra kesesi de biribirlerinden o kadar farklıdırlar. Ama "aynılık" açısından bakıldığında, bütün nesnelerin hepsi de bir ve aynıdır[119].

Ne yazıktır ki sıradan kimselerin gözleri Kesret'in kevnî parıltılarıyla kamaşmış olduğundan bunların, bütüne [*yâni Varlık âlemine*] yataklık eden dinamik Vahdet'i algılaması mümkün değildir. Çuang-Tzû'nun deyişiyle, bu kimseler "bilgilerinin objelerini tevhid etmek" konusunda muktedir değildirler[120].

---

[119] *Çuang-Tzû*, V., s. 190.
[120] *Çuang-Tzû*, V., s. 193.

Böyle bir durumda bizim takınabileceğimiz en isâbetli tavır "zihinlerimizin, manevî kemâlin âhengi içinde rahat olmasını" temin etmektir. Burada "âhenk" (*ho*) kelimesi, Ç'êng Hsüan Ying'in de işâret ettiği gibi, "bilgimizin objelerini tevhîd ettiğimiz" ve bütün nesneleri de "karmaşalaştırma" işlemine tâbî tuttuğumuz zaman, "kulaklarımızın ve gözlerimizin te'yid ettikleriyle" artık rahatsız edilmeyen zihnimizin mükemmel bir huzuru tatmasına delâlet etmektedir; bu, aynı zamanda, bu düzeyde bütün nesnelerin biribirleriyle huzur dolu birlik içinde olduğuna, aralarında "öz"e i-lişkin zıtlıkların kalmamış olduğuna da delâlet etmektedir. Çuang-Tzû'nun anlatmak istediği: bizim, Varlığın kevnî vechesine gözlerimizi yummamamızdır; ama aynı kevnî düzeyde kalarak, bizim de aralarından birisi olduğumuz nesnelerin Kesret'ini kevnî görüş açısından müşâhede etmemizin yanlış olduğudur. Böyle bir merhaleyi [*behemehâl*] aşmamız, daha yüksek bir düzeye yükselmemiz ve buradan aşağıya doğru bakarak nesnelerin durmaksızın biribirlerinin yerlerini aldıkları Kesret kaleydoskopunu müşâhede etmemiz gerekir. Ancak bunu böyle yaptığımız zaman Varlığın realitesinin ne olduğunu bilecek bir durumda olacağız.

Ezelî mutlak Vahdet ile kevnî Kesret arasındaki ilişki, yâni "metafizik karanlığından" [*Gayb'ından*] bu zuhur âlemine adım atarak zâtını kevnî âlemin sayısız nesne ve sûretleri altında izhâr eden Mutlak'ın dinamik süreci, tekrar ede ede dikkati çekmiş olduğum gibi, kendi realitesini ancak *vecd* hâlindeki (ya da Çuang-Tzû'nun tâbiriyle "otururken unutmak" hâlindeki) bir zihne ifşâ eder. Vecd deneyimini yaşamamış bir kimse için "özler"in ontolojik statüsünü anlamak özellikle zor bir şeydir.

Mutlak [*yâni Tao*] "Onbin Nesne"nin sûretinde ve ardı arkası kesilmeyen tecellîler zinciriyle kendisini, tâbir câizse, kısımlara ayırdıkça bunların her biri sanki özel bir "öz" kazanmış gibi görünür. Çünkü, eninde sonunda, eğer biribirlerinden ayırt edilemeyeceklerse "Onbin Nesne"den [*yâni Kesret'ten*] söz etmenin anlamı nedir? Eğer bunlar "öz" ile techiz edilmemişlerse bunları biribirlerinden nasıl ayırt edebiliriz ki? *A*'nın *B*'den farklı ve ayırt edilebilir olduğunu tanıdığımız zaman aynı zamanda da *A*'nın kendisini *B*'den tefrik ettiren bir "öz"le donatılmış olduğunu da tanımış olmuyor muyuz?

Bununla birlikte Çuang-Tzû'nun görüş açısından nesnelerin "öz"lerle donatılmış olması ve "öz" açısından biribirlerinden tefrik olunmaları yalnızca görünüm meselesidir. "Onbin nesne"den her biri hiç değişmeyecek biçimde sâbitleştirilmiş olan kendi "öz"üne sâhiptir. Gerçekte ise o, daha çok, böyle bir "öz"e sâhipmiş gibi *görünmektedir*.

Ama bu görüntü bu zâhiren "öz" gibi görünen şeylerin bütünüyle adem olmaması dolayısıyla girift bir hâle bürünmektedir. Bunlar yalnızca kuruntunun eseri de değildir. Bunların bizâtihî bir çeşit özel bir ontolojik gerçekliği de vardır. Ontolojik olarak bunlar temelsiz değildirler. Her şeye nüfûz edip yayılan [*sirâyet eden*] "Varlık" hepsi için bir çeşit ontolojik temelin mevcûd olması hasebiyle, sonsuz çeşitli sûretleri de kabûl etmektedir. Bizim, hiç kuşkusuz, kelimenin alışılagelmiş anlamıyla "özler"in *var olduklarını* ifâde etmemiz kesinlikle mümkün değildir. Ama bunların mutlak anlamda var olmadıklarını da ifâde edemeyiz.

Hatırlayacağımız gibi, İbn Arabî de işte tam bu noktada kendi metafizik sistemine *A'yân-ı Sâbite* kavramını ithâl etmişti. Ve bu kavram takdîre şâyân bir biçimde iyi sonuç vermişti. İbn Arabî bu paradoksal durumun ortaya çıkardığı sıkıntıyı bu kavram aracılığıyla felsefî bir çerçeveye yerleştirmeğe muvaffak olmuştu. "A'yân-ı sâbite" o türden metafizik umdelerdir ki bunların ne var oldukları ve ne de var olmadıkları söylenebilir; ve bunlar sâyesindedir ki her şeye sirâyet eden ilâhî Varlık sonsuz sayıda eşyâda tecellî eder. Ama İbn Arabî için de bu, temelinde, felsefî bir meseleden çok vecd hâlinde iken yaşanan bir rü'yet meselesi idi.

Çuang-Tzû böyle bir felsefî mârifete sâhip değildir. Bunun yerine her zaman yaptığı gibi çâreyi, doğrudan doğruya, kendi metafizik telâkkisinin muhtevâsının sembolik bir temsiline başvurmakta bulmaktadır. Bunun sonucu olarak elimizde Çin edebiyâtında, oybirliğiyle, rüzgârın en üstâdâne tasvirlerinden biri olarak kabûl edilen bir tasvir bulunmaktadır. Bu hiç kuşkusuz edebî bir eser değildir. Bu, Çuang-Tzû'nun, söz kalıbına dökülmesi mümkün olmayanı sözlü olarak ifâde etmek için kullandığı felsefî bir semboldür de. Ayrıca, hemen göreceğimiz gibi [*bununla ilgili olarak aşağıya dercettiğimiz pasaj, tümüyle*], "Allah'ın varlığının Tao-cu bir isbâtı" diye isimlendirebileceğimiz bir düşünüş tarzını ortaya koyması bakımından da fevkalâde önemli bir felsefî pasajdır.

Bu pasajın başı tümüyle semboliktir. Bunun gerçek felsefî mânâsı, bunu okurken, eğer hatırda Evrensel Rüzgâr'ın Varlığı ya da her şeye sirâyeti açısından Mutlak'ı remzetmekte olduğu ve ağaçların gövdelerindeki "kovuklar"ın da "özler"i remzetmekte oldukları hatırda tutulacak olursa daha iyi anlaşılacaktır:

> Büyük Arz püskürür; püskürülen bu şeye de Rüzgâr denir[121]. Püskürme vuku bulmuyorsa hiç bir şey gözlenmez. Ama bu vuku bulur bulmaz ağaçların kovukları da çıngıraklar gibi ötmeğe başlarlar.
>
> Dinle! Uzaktan esip gelen rüzgârın sürüklenen sesini duymuyor musun? Dağlardaki ormanların ağaçları hışırdamaya, kıpırdanmaya ve sallanmaya başlıyor ve yüz arşın yüksekliğindeki devâsâ ağaçların bütün kovuk ve deliklerinden farklı sesler çıkıyor.
>
> Burun gibi, ağız gibi, kulak gibi olan delikler var; bir kısmı da sütûn başlığı gibi (dörtköşe), kimisi fincan gibi (yuvarlak), kimisi de direk gibi. Bâzıları derin göletler gibi; bir bölümü de sığ havuzlar gibi.
>
> (Bundan ötürü bunların çıkardıkları sesler de farklıdır): bir kısmı kayalara çarpan seller gibidir; bâzıları uçan oklar gibidir; kimi hırlar, kimi solur, kimi haykırır, kimi de inler. Bâzı sesler derin ve örtülüdür, bâzı sesler ise hüzünlü ve acıklıdır.

---

[121] Mutlak Vahdet'ten kevnî nesnelerin südûru burada büyük Arz'ın Rüzgârı püskürtmesine benzetilmektedir. Bu efsânevî tasvîr ile, İbn Arabî'nin Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın Hakk'daki ontolojik iç gerilimini tasvîr ederken kullandığı tasvîr arasındaki olağanüstü benzerliği kaydediniz. Hatırlayacağınız gibi bu gerilim o kadar hâd safhada idi ki ancak Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın "fışkırması" sâyesinde rahatlık sağlanmaktaydı. (*Bk. **İbn Arabî'nin "Fusûs"undaki Anahtar Kavramlar***, 2. Baskı, s. 184-187, Kaknüs Yayınları, Üsküdar 1999; 1. Baskı'da s. 194-197).

> İlk rüzgâr tannân bir sesi peşinden sürükleyerek uzaklaşırken bunun ardından derin ve gürleyen bir ses gelir. Fırtınamsı bir rüzgâra bunlar yüksek sesle cevap verirler.
>
> Bununla beraber bu şiddetli bora geçer geçmez bütün bu kovuklar ve delikler de boş ve sessiz kalırlar. Sen artık yalnızca büyük dalların sessizce sallandığını ve yumuşak sürgünlerin de nazlı nazlı kıpırdandıklarını görürsün.

Daha önce de söylemiş olduğum gibi bu, rüzgârın yalnızca edebî bir tasvîri olmak kastıyla yazılmış değildir. Çuang-Tzû'nun gerçek amacı bu pasajı izleyen bölümde ortaya çıkmaktadır. Onun felsefî olarak kastetmekte olduğu şu şekilde belirtilebilir. Ağaçların "kovukları" ile "delikleri" bağımsız olarak var olduklarını ve *kendilerinin* sesler çıkarmakta olduklarını *vehmetmektedirler*. Bunlar bu seslerin, sâdece, Rüzgâr'ın kendileri üzerindeki fiilî etkisiyle çıktığının farkında değildirler. Gerçekten de "kovuklar"ın çın çın ötmelerini sağlayan Rüzgâr'dır.

Bu, "kovuklar"ın var olmamalarından ötürü değildir. Hiç kuşkusuz onlar ağaçların üzerinde bulunmaktadırlar. Ama bunlar ancak Rüzgâr'ın olumlu etkisiyle kendilerinin var olduklarını izhâr edebilmektedirler. Apaçık görüldüğü gibi bu, daha önce sözü edilmiş olduğu vechile, "öz"lerin ontolojik statüsünün gâyet uygun bir tasvîri[*mesâbesinde*]dir.

Buradaki Rüzgâr'ın da alelâde bir fizikî rüzgâr olmadığı âşikârdır. Bu İbn Arabî'nin *sereyân-ı vücûd* [*kelimesi kelimesine: Varlığın yayılması*] kavramına tıpatıp tekābül eden Evrensel Rüzgâr'dır. İbn Arabî'nin de Çuang-Tzû'nun da "Varlık" kavramını "hareket eden", "esen", "akan" ya da "yayılan" bir-şey olarak telâkki etmeleri gerçekten de hem çok ilgi çekici ve hem de fevkalâde anlamlıdır. Her ikisi için de "Varlık" demek *fiil* demektir.

> (Aynı bir Rüzgâr) Onbin Nesne üzerinde farklı biçimlerde esmekte ve kovukların kendilerine özgü seslerini üreterek bunların her birinin bu özel sesin bizzât kendi sesi olduğunu vehmetmesine yol açmaktadır. Ama gerçekte (kovukların) çeşitli sesleri(ni) üreten kimdir[122]?

Evet, kimdir o? Eğer bu soruya isâbetli cevabınız yoksa Evrensel Rüzgâr'ın felsefî mânâsını anlayamazsınız. Bu soruyu sorma tarzının bizi, doğrudan doğruya, yukarıda "Allah'ın varlığının Tao-cu bir isbâtı" diye isimlendirmiş olduğum yöne sevkediyor görünmesi önemlidir. Ama Çuang-Tzû, söz konusu meseleyi bu tarzda ele alacak yerde bir kimsenin "derûn"unda ne olup bittiği hakkında oldukça uzun bir tasvîr takdîm etmektedir. Tıpkı üzerilerine Rüzgâr estiği zaman ağaç kovuklarının her çeşit sesi çıkarmaları gibi insanın "derûn"u da sürekli bir kargaşa hâlindedir. Bütün bu karışıklığa sebeb olan kimdir? İşte meselenin merkezindeki soru budur. İnsanların zihinleri mi bundan sorumludur acabâ? Ya da dış nesnelerden gelen uyarılar mı [*stimuli'ler mi*] bunun sebebleridir? Çuang-Tzû buna "Hayır!" diye cevap vermekte-

---

[122] *Çuang-Tzû*, II., s. 50.

dir. Ama önce Çuang-Tzû'nun gürültüleri ve sesleri dur-durak tanımaksızın üreten derûnî "kovuklar"ı nasıl tasvîr etmekte olduğunu bir görelim.

> Uykuda bile olsalar insanların nefisleri (rüyâda) çeşitli şeylerle karşılaşmaktan ötürü eziyet içindedir. Uyandıkları zaman bedenin işlevleri de faaliyete geçer; dışındaki şeylerle temâsa geçer, ve her türden düşünce ve heyecân böylece meydana gelir. Ve bu da insanların, zihinlerini her gün başkalarıyla çekişmelerinde kullanmalarına sebeb olur. Bâzı zihinler aylâk ve boştur. Bâzıları muğlâktır. Bâzıları titizdir. Ufak tefek korkuları bulunan sinirlidir; büyük korkulara mâruz kalanlar ise sâdece şaşkın olurlar.
>
> Konuların doğrulukları ve yanlışlıkları üzerine delil getirme şekilleri bizlere ok ve taş atan (yâni fevkalâde hızlı ve faal olan) kimseyi çağrıştırır. Sanki ilâhların önünde yemin etmişlercesine (tartışmalarda) muzaffer olmak için yırtınır dururlar. Zihnî enerjilerini gün be gün harcama şekilleri ise bizlere (ağaçların yapraklarını) sonbahar ve kışta dökmelerini çağrıştırır.
>
> Bunlar hayâl kırıklığı ve şaşkınlıkta o kadar ileri gitmişlerdir ki artık onlar için geri dönüş imkânı kalmamıştır. Yaşlandıkça gitgide artan bir çılgınlığın esiri olma şekilleri ise bizlere (tamah) mühürleriyle sıkıca mühürlenip kapatılmış olan zihinleri çağrıştırır. Böylelikle, zihinleri ölüme doğru sürüklendiğinde onları gençliğin parlaklığına geri döndürmek imkânı da kalmaz.
>
> Gerçekten de (insanların zihinlerinin kıpırtıları ağaçların kovuklarının ürettikleri sesler kadar sonsuz çeşitlilik arzeder): neş'e, korku, üzüntü ve zevk! Bâzen âtî hakkında endîşelenirler; bâzen bir daha ele geçmeyecek olan mâzî hakkında faydasız yere hayıflanırlar. Bâzen hercaî, bâzen inatçı, bâzen pohpohlayıcı, bâzen kibirli, bâzen saf, bâzen de sun'î davranışlıdırlar.
>
> Bunlar bizlere (bir neyin) boş delikler(in)den çıkan her çeşit sesi, ya da sıcak rutûbette biten mantarları çağrıştırır. Gözlerimizin önünde, gece gündüz demeden, birinin diğerinin yerine geçmesi şeklinde tezâhür eden bu değişikliklerin ardı arkası kesilmez.
>
> Bu (ardı arkası kesilmeyen değişimler) nereden filizlenmektedirler acabâ? Kimse bunların menşe'lerini bilmez. Bunu bilmek mümkün değildir, kesinlikle mümkün değildir! Ama şu reddi mümkün olmayan bir olgudur ki bütün bunlar[*ın hepsi de*] hâlen derûnumuzda sabahtan akşama kadar vuku bulmaktadır. İşte bunların (bizde) vuku bulması da bizim yaşamakta olduğumuza delâlet etmektedir![123]

Zihnimizde gece gündüz vuku bulmakta olan sonu olmayan psikolojik olayları bu şekilde tasvîr ettikten sonra Çuang-Tzû bu şaşırtıcı olayın yorumuna geçmektedir. Bütün bunların gerçek ve nihaî sebebi nedir? Kendi kendine bütün bu psikolojik kargaşanın nihaî sebebinin kendi "nefs"imiz olup olmadığını sormaktadır. "Nefs"in bütün bunların sebebi olduğunu söylemek, dolaylı da olsa, dış dünyadan gelen uyarıların bizim psikolojik kıpırdanışlarımızın sebebleri olduğunu teşhis etmekten başka bir şey değildir. Çuang-Tzû dış uyarılar ile zihnimizin değişen ahvâli arasındaki bu

[123] *Çuang-Tzû*, II., s, 51.

bağıntıyı "şu" (yâni nesneler) ile "nefs" arasındaki bir bağıntı cinsinden tasvîr etmektedir.

> "Şu" olmasaydı "nefs" de olmazdı. "Nefs" olmasaydı "şu"nun da yakasına yapışacağı hiç bir şey olmazdı. (Böylece "nefs"imiz, yâni psikolojik olaylarımızın tümü, varlığını dış dünyanın uyarılarına borçlu görünmektedir). Bu görüş hakîkata yakın görünmektedir. Ama (zihinlerimizin) izhâr ettikleri gibi davranmasına gerçekten neyin sebeb olduğu sorusunu gene de cevapsız bırakmaktadır.

Çuang-Tzû dış uyarıların zihinlerimizde karışıklıklar hâsıl ettiğini kabûl etmektedir. Ama böyle bir görüş meselenin tam nüvesini açıklayamamaktadır. Bu görüş açısının derûnumuzda vuku bulan bütün psikolojik değişimleri açıklayabildiğini vehmedenler tıpkı, ağaçların, Rüzgâr'ın faaliyetini göz ardı ederek ürettikleri seslerin bizzât kendileri tarafından üretildiğini saf saf vehmeden "kovuklar" ve "delikler" gibidir.

Dış etkenlerden gelen uyarıların ardında nihaî sebeb olarak Bir-Şey, dış nesneleri zihinlerimize tesir etmeğe ve böylece bunların da heyecanlanmasına sebeb olmağa sevk eden Bir-Şey bulunmaktadır. Bütün bu olayların ardında, tıpkı "kovuklar" tarafından çıkartılan seslerin ardında bir Rüzgâr'ın bulunması gibi, faal hâlde olan ve zihnimizin bütün kıpırdanışlarını ve olaylarını kontrol etmekte olan gerçek bir Fâil'in bulunduğu hissedilmektedir. Bununla birlikte tıpkı Rüzgâr'ın göze görünmez ve kolayca kavranmaz olduğu gibi bu Fâil'in de bilinmesi ve görülmesi mümkün değildir. Görünür olmasa bile, tıpkı bizim Rüzgâr'ın varlığını onun faaliyeti dolayısıyla hissetmemiz gibi, Fâil'in varlığını da O'nun *ef'ali* [*fiilleri*] aracılığıyla hissedebiliriz.

> Gerçek bir Yönetici'nin[124] var olduğu hissedilmektedir. Bizim için O'nu müşahhas bir sûrete bürünmüş olarak görmek mümkün değildir. O'nun faal olduğu konusunda en ufak bir şüphe yoktur. Ama, O'nun şeklini sûretini görememekteyiz. O faaliyetini izhâr etmekte, ama hislere hitâb eden herhangi bir sûreti bulunmamaktadır[125].

Çuang-Tzû'nun, Mutlak'ı bizim idrâkimizin ancak fiiliyle ulaşabildiği şahsî vechesiyle yâni mutlak Fâil [*Fâil-i Mutlak*] olarak öne sürmesi felsefî açıdan fevkalâde önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Mutlak: *fiil*'dir; bir nesne değildir. Hislere hitâb eden bir sûreti olmamasına yâni bir nesne olmamasına rağmen faaliyetini izhâr etmekten bir an geri kalmamaktadır. O'nun, her yerde ve her şeyde, yalnızca izini sürebilmekteyiz. Ama O'nun bizzât şeklini, sûretini aslā görememekteyiz; çünkü O'nun bir şekli, bir sûreti yoktur ve çünkü O bir nesne değildir. Bununla beraber insan zihni kendi tabîatı gereği "özcülükçü"nün tekidir. Onun herhangi bir şeyi bir "nesne"nin sûreti dışında düşünebilmesi, imkânsız olmasa bile, fevkalâde zordur. İnsan zihni herhangi bir şeyi, ancak pek nâdir hâller hâriç olmak üzere, Adem olarak algılayabilir. Mutlak'ın *Adem* olarak telâkki edilen Bir-Şey gibi kavranması sıradan bir akıl i-

---

[124] Çince: *çên tsai*.
[125] *Çuang-Tzû*, II., s. 55.

çin, tümüyle bir saçmalık olmasa bile, sâdece tahammülü mümkün olmayan bir paradokstur.

Bu metafizik paradoksu bir nebze daha kabûl edilebilir kılmak üzere Çuang-Tzû bu durumu, mekanizmasının tümü "nefs" diye göze görünmeyen "bir şey" tarafından yönetilip kontrol altında tutulan bedenin uzuvlarının ve organlarının girift işleme tarzıyla mukāyese etmektedir.

> Yüz kadar eklem, dokuz delik ve altı da bağırsak. İşte bir insanın bedeni bunlardan oluşur. Pekiyi şimdi biz bunlardan en çok hangisine daha çok saygı göstermeliyiz? (yâni bunlardan hangisine bedenin Yöneticisi gözüyle bakmalıyız?). (Yönetici olarak) bunların hepsine aynı saygıyı gösterdiğini söyler misin? (Hayır. Bu mümkün değildir). Pekiyi, bunlardan birini özellikle senindir diye öne çıkarmakta mısın acabâ? (Hayır bu da imkânsızdır). Ama eğer bu böyle değilse (yâni bunların tümü de bunlardan özel biri de bedenin üzerinde hâkim durumda değilse) acabâ bu, onların (arasında hiç bir Yönetici bulunmadığından ötürü) hepsinin de hizmetkârdan başka bir şey olmadıklarının delîli midir? Bununla beraber, eğer bunların hepsi de hizmetkâr olsalardı bu belde (yâni beden) nasıl olurdu da [*görünen bu muazzam*] nizâm içinde olurdu? Yoksa bunlar sırasıyla ve biribirlerini izleyerek önce Yönetici ve hemen sonra da hizmetkâr durumuna mı geçmekteler?
>
> Hayır, (muhakkak bunların hepsini idâre eden) gerçek bir Yönetici vardır. Ve insan bu Yönetici'in müşahhas sûretini ister bilsin isterse bilmesin, O'nun realitesi bu durumdan aslā etkilenmemektedir; bu sebebden ötürü ne eksilmekte ve ne de artmaktadır[126].

Bu durumda gerçek Yönetici, somut sûreti kimse tarafından bilinmemekte olan nefistir. Fakat hiç kuşkusuz bu, burada, Mutlak [*yâni Tao*] ile Varlık âlemindeki bütün olayların arasındaki bağıntıyı aydınlatmak üzere ileri sürülmüş bir hayâldir. Bedenin bütün uzuv ve organları nasıl görünmeyen nefsin hükmü altında ise âlemde mevcûd olan ve vuku bulan her şey de bilinmeyen-bilinemez-olan Yönetici'nin [*yâni Rabb'ın*] hükmü altındadır.

Daha önce de belirtmiş olduğum gibi Çuang-Tzû'nun, burada, âlemin "Gerçek Yönetici"sini *fiil* olarak takdîm etmesi çok anlamlıdır. Hiç kimsenin Mutlak'ı mevcûd "Bir-Şey" gibi görmesi mümkün değildir, ama hiç kimse de O'nun *ef'ali*'nin [*fiillerinin*] varlığını inkâr edemez. Ve bu *ef'al* de felsefî açıdan Varlık'dan başka bir şey değildir.

Daha önceki pasajda Evrensel Rüzgâr, yâni evrensel kuvvet olarak tasvîr edilmiş olan Mutlak'ın *ef'ali* burada sanki şahsî Rabb olarak takdîm edilmiş bulunmaktadır. Çuang-Tzû'nun âlem telâkkisinde Mutlak'ın ya da Tao'nun evrensel ve şahsî olmak üzere farklı iki vechesi vardır. *Evrensel vechesi itibâriyle* Mutlak: Varlığın her şeye nüfûz edip yayılan ve bunları mevcûd kılan, büyüten, bozan ve nihâyet ezelî kaynak-

[126] *Çuang-Tzû*, II., s. 55-56.

larına geri döndüren bir hayat enerjisi olan Tabîat'tır; ama şahsî vechesiyle de Semâvat'ın ve Arz'ın Hâlik'i [*Göklerin ve Yerin Yaratıcısı*] bütün nesnelerin ve olayların Rabb'ı olan Allah'dır. Kavram ve temsîl olarak her ikisi de biribirinden tümüyle farklıdır, ama gerçekte her ikisi de bir ve aynı şeye delâlet etmektedir. Tabîat ile Allah arasındaki fark daha çok farklı görüş açıları, ya da insan zihninin bizâtihî tümüyle bilinmeyen ve bilinmez olan Mutlak'ı kavramağa çalıştığı yaklaşım yönleri meselesidir. Bundan sonraki bölümde bu nihaî metafizik sırra yaklaşmağa çalışacağız.

* * *

2/VII. BÖLÜM

TAO (*YOL*)

Buraya kadar hep, zihnini bütün Varlık âleminin, sağduyu düzeyindeki sıradan insanların paylaşmakta oldukları kanaatten tümüyle farklı ve buna kesin olarak zıt yeni bir bakış açısına açmış olan Tao-cu bir İnsân-ı Kâmil'e, Mutlak'ı (Tao'yu) idrâk etmesine yol açan süreç nasıl ifşâ olunmuşsa bu süreci tahlilî olarak tasvîr etmeyi denemiş olan Çuang-Tzû'nun ayak izlerini tâkip edegeldik. Bunu yaparken Lao-Tzû'yu, birkaç yer hâriç, hep göz ardı ettik. Kezâ, *Tao Tê Çing*'de ifâdesini bulmuş olan felsefî fikri de sistematik bir biçimde tahlîl etmedik. Pekçok sebebden ötürü bu yolu benimsemiş bulunmaktayız. Bu sebeblerin en önemlisi, daha önce de pekçok kez işâret etmiş olduğum gibi, Lao-Tzû'nun Mutlak ile olan deneyimin hemen hemen sâdece sonuçlarını (yâni bu deneyimden ve ondan sonra neyin zuhur ettiğini) takdîm etmekle yetinmesine karşılık, Çuang-Tzû'nun Tao meselesinin epistemolojik vechesine hayâtî bir önem atfetmesidir.

Bir önceki bölümde, Çuang-Tzû'nun, insan zihninin Tao-cu bir kemâle erişmek husûsunda derece derece gelişim sürecini nasıl ayrıntılı bir teorik tahlîle tâbî tuttuğunu gördük. Çuang-Tzû, insanın sonunda kendisiyle tam vahdet hâline erdiği Mutlak'a doğru "yükselmesi"ne vesiyle olan vecd hâlinin Tao-cu türünün sâdık bir tasvîrini vermeğe gayret etmektedir. Çuang-Tzû, hiç kuşkusuz, zihni *vecd* hâlinden günlük bilinç düzeyine yâni mutlak Vahdet hâlinden "özcülükçü" Kesret hâline rücû' ettiren "iniş" hareketiyle de ilgilenmektedir. Ama o zaman bile, onun İniş [*Nüzûl*] ile ilgili tasvîri ontolojik olduğu kadar epistemolojiktir de. Bir başka deyimle, onun tasvîri öyledir ki Varlığın her objektif merhalesine vecd hâlinin sübjektif bir merhalesi tekābül etmektedir. Böylelikle Çuang-Tzû'nun takdîm ettiği şekliyle, ontolojik sistem aynı zamanda katıksız bir epistemolojik sistemdir; ve bunun tersi de cârîdir. Ayrıca Çuang-Tzû'ya has bir özellik olarak, bu iki veche biribiriyle öylesine bir bütün hâlinde kaynaşmış bulunmaktadırlar ki, zaman zaman, zikredilen bir pasajın meselenin sübjektif yanının mı yoksa objektif yâni ontolojik yanının mı bir tasvîrini kastetmekte olduğuna karar vermek bizim için zor olmaktadır. "Oturarak unutmak" buna iyi bir örnektir.

Buna mukābil, Lao-Tzû Mutlak'ın nihaî rü'yetine takaddüm eden epistemolojik merhaleler husûsunda pek ilgili imiş gibi görünmemektedir. Bize Mutlak'ın rü'yetine *nasıl* ve hangi süreç aracılığıyla erişileceğini açıklamak zahmetini de ihtiyâr etmemektedir. O, daha ziyâde: 1) Mutlak, yâni Tao nedir? 2) "Kutsal İnsan"ın [*İnsân-ı Kâmil'in*] cemiyet hayatının sıradan durumlarında nasıl davranması beklenmektedir? gibi sorularla ilgilenmektedir.

Lao-Tzû daha işin başından itibâren Tao-cu kemâlin en yüksek merhalesine ermişlerin temsilcisiymiş gibi, bütün ifâde ettiklerini hep Tao'nun adına söylemektedir. *Tao Tê Çing*'in sayfalarının ardında Tao ile en mahrem vuslatı yaşamış, ve dolayısıyla da Tao'nun ne olduğuna ârif olan bir kimsenin mevcûdiyetini hissetmekteyiz.

Lao-Tzû (hemen hemen hiçbir girizgâh yapmaksızın) Tao hakkında konuşmaya birdenbire başlamaktadır. Tao hakkındaki kişisel bilgisini ve âlem hakkındaki (sağduyu için) garip (görünen) telâkkisini bizlere bildirmeye kalkışmaktadır. Eğer Çuang-Tzû olmasaydı bu hârikulâde âlem telâkkisinin açıkça ifâde edilmemiş "târihöncesi" olarak ne gibi bir [*mistik*] tecrübe arka-plânı olduğunu bilebilmemiz kesinlikle pek zor olurdu. İşte bizim de şimdiye kadar, Lao-Tzû'nun düşüncesinin sistematik bir analizine girişmekten kendimizi bilerek frenlemiş ve bu "târihöncesi"ni Çuang-Tzû'nun bunun hakkında söylediklerinin ışığında aydınlatma göreviyle kendimizi sınırlandırmış olmamızın sebebi budur[127].

Fakat, eğer Mutlak'ın [*Tao'nun*] Tao-cu kavramının, realitesinin ve ef'alinin net bir bilgisini elde etmeyi istersek, Lao-Tzû'nun temel tavrı ile ilgili olarak biraz önce zikrettiğimiz özel durum *Tao Tê Çing*'in bizim için imkân dâhilinde başvurulacak en iyi [*müracaat kitabı*] olduğunu telkin ediyor görünmektedir. Hemen de farkına varabileceğimiz gibi, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû tarafından anlaşıldığı şekliyle, tabîatı gereği, Tao'yu tasvîr etmek söz kalıbına sığar bir iş değildir. Buna rağmen Lao-Tzû bu sözle anlatılması mümkün olmayanı, en azından, sembolik bir anlatımla tasvîr etmeğe çalışmaktadır. Ve bunda da hârikulâde bir şekilde başarılı olmaktadır. Aslında *Tao Tê Çing* özünde tasvîr edilmesi mümkün olmayan Tao'yu mümkün olanın en uç sınırına kadar tasvîr etmek husûsundaki çabası açısından olağanüstü bir eserdir. İşte biz de bu bölümde Tao'nun [*Mutlak'ın*] metafizik yapısını aydınlatmak husûsunda bu kitaptan çok faydalanacağız.

Bununla beraber, burada, Lao-Tzû'nun Tao'nun nasıl ve niçin söz kalıbına sığmaz olduğunu açıklamadığına da dikkati çekmemiz gerekir. Lao-Tzû sâdece Tao'nun "adsız" ["*isimsiz*"], "şekilsiz", "sûretsiz", "görünmeyen", "işitilmeyen", vb..., yâni "hiçbir şey" (*wu wu*) ya da "Adem" [*"Yokluk", wu*] olduğunu beyân etmektedir. Bu sonuca nasıl bir psikolojik ya da mantıksal süreçle erişildiği konusunda ise hiçbir şey beyân etmemektedir. Bu süreç, kendisinin mükemmel bir diyalektikçi olduğuna tanıklık eden bir pasajda, Çuang-Tzû tarafından ilgi çekici bir biçimde açıklanmaktadır. Şimdi Lao-Tzû'nun Tao hakkındaki telâkkisini aydınlatıcı teorik bir girizgâh olmak üzere söz konusu pasajı dikkatle okuyarak işe başlayalım.

Çuang-Tzû, mutlaklığı açısından Mutlak'ın yâni Tao'nun hiçbir söz ve akıl yürütme kalıbına sığmadığının ve *logos* [*kelime*] düzeyine indirildiğinde, derhâl ve önüne geçilmez bir biçimde, bir kavrama dönüşmüş olacağının [*ve yalnızca da bir kavram olarak kalacağının*] kesin bilincine sâhiptir. Bir kavram olarak Tao bile her-

---

[127] Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun bu davranışlarını islâmî Tevhîd Mertebeleri açısından ele alacak olursak, Lao-Tzû tıpkı Tevhîd-i Zât makāmını zevk ettikten sonra Cem makāmında bulunan bir Velî ve Çuang-Tzû da tıpkı Cem'ü-l Cem makāmını hazmetmiş bir Velî-Mürebbi' gibidir. (Daha fazla bilgi için EK: I'e bakınız). Doğrusunu Cenâb-ı Hakk bilir! (Çevirenin notu).

hangi başka bir kavramla tıpatıp aynı mertebeye sâhiptir. Çuang-Tzû bu gözlemi kendi iddiasına dayanak kılmaktadır. Avâmın bütün konularda "doğru" ile "yanlış" arasında bir fark gözetmekte olduğunu ve bundan ötürü de "doğru" ile "yanlış" arasında gerçekten de temelde bir fark bulunduğu konusunda bir kanaate sâhip olduğunu, ama kendisinin "doğru" ile "yanlış" arasında hiçbir fark olmadığı tezini ileri sürmekte olduğunu beyân etmektedir[128]. Bu bakımdan avâm ile Çuang-Tzû'nun kanaatleri taban tabana zıttır. Bundan sonra da, bir mantık önermesi olarak, "doğru-ile-yanlış-arasında-bir-fark-vardır" önermesi nasıl bir *logos* (*yen*) ise, bunun zıddı olan "doğru-ile-yanlış-arasında-hiç-bir-fark-yoktur" önermesinin de bir *logos* olduğunu söylemekle devam etmektedir. Bu bakımdan bu önermelerin her ikisi de aynı kategoriye (*lei*) mensûb bulunmaktadırlar.

Gerçekte ise bu iki önerme de tümüyle farklı iki konuşma düzeyine yollama yapmaktadır. Daha önceden de bildiğimiz gibi fark ancak, olumlu beyânın konuşmanın ampirik düzeyine has bir beyân olmasına karşılık olumsuz beyânın vecd hâlinde iken Tao ile vahdeti tadan İnsân-ı Kâmil'in yaşadığı ontolojik "karmaşalaştırma"ya [*yâni farkların ortadan kalkarak tam Vahdet zevkine yakîn kesbettiği âna*] has bir durumu temsil ettiğinin idrâk edilmesi hâlinde ortaya çıkmaktadır. İnsân-ı Kâmil'in yaşadığı bu özgün hâlin bir ifâdesi olarak [*söz konusu*] beyân ancak zâhirî şekliyle bir mantık önermesidir. Ama mantıksal bir şekle sâhip olduğu sürece bu bir mantık önermesidir; ve bu niteliğiyle de sâdece "doğru-ile-yanlış-arasında-bir-fark-vardır" önermesinin zıddından başka bir şey olmaması dolayısıyla da bu benzeri olmayan "karmaşalaştırma" tecrübesini uygun bir biçimde temsil etmemektedir. Durum böyle olduğuna göre bizlerin tam bir sükût hâlini muhafaza etmekten başka herhangi bir tavır ittihaz etmemiz mümkün müdür? Çuang-Tzû: "Buna rağmen ben gene de meseleyi (mantıksal ya da kavramsal düzeyde) tartışmaya cür'et etmek isterdim" demektedir. Bu ön îkazlardan sonra Çuang-Tzû aşağıdaki şekilde fevkalâde ilgi çekici bir iddiayı geliştirmeğe koyulmaktadır. Bu iddia, kısaca, ezelî mutlaklığı içinde Tao'nun *kavramsal* açıdan reddin-reddinin-reddi olduğunu, yâni Tao'nun Varlığın reddi demek olan Adem olarak reddi olduğunu tesis etmektedir. Ve bu da mantıksal düşüncenin Tao'yu [*Mutlak'ı*] kavramlar düzeyinde idrâk etmek konusunda cüretkâr girişimindeki en uç sınırıdır.

Bir önceki bölümde "oturarak unutmak" hâlinin mânevî tekâmül merhalelerini tasvîr ederken Çuang-Tzû'nun vecd hâlinde bilgi iktisâbının en uç sınırı olarak "ezeldenberi hiç bir şeyin aslā mevcûd olmuş olmadığı" görüşünü zikrettiğini görmüştük.

> Bilginin en son sınırı nedir? Bu, "ezeldenberi *hiç bir şeyin* aslā mevcûd olmamış olduğu" şeklindeki görüşün temsil ettiği merhaledir. İşte bu, [*Bilgi'nin*], buna hiç bir şeyin eklenemeyeceği en uç sınırıdır[129].

[128] Bk. IV. Bölüm.
[129] Bk. Yukarıda 56. sayfa.

Bu pasajdaki "ezeldenberi *hiç bir şeyin* aslā mevcûd olmamış olduğu" biraz sonra okuyacağımız pasajın[130] [*isâbetli ve*] doğru bir biçimde anlaşılması için anahtar-cümledir. Bununla beraber, bu son pasajın insanın bilgi iktisâbının en son sınırının epistemolojik olup olmadığı meselesiyle ilgili olmadığını göz önünde bulundurmak önemlidir. Bizim buradaki meselemiz genellikle metafizik içeriklidir. Zîrâ Varlığın ya da Âlem'in ezeldeki başlangıcıyla ilgili bulunmaktadır. Burada söz konusu olan "başlangıç" Varlık âleminin başlangıç noktası anlamındadır. Biz ne zaman Varlık â-leminin oluşumunu mantıkî açıdan düşünecek olsak gerçek bir "başlangıç"ın varlığı-nı vaz etmemiz gerekir. Akl'ımız Varlık âleminin, bir başlangıç noktası olmaksızın var olmağa başlamasını idrâk edemez.

> Böylece Başlangıc'ı vaz ederiz. (Ama Başlangıc'ı vaz ettiğimiz an Akl'ımız bu noktadan daha geriye gidemez ve) biz hiç "Başlangıç-olmamış-olduğu" fikrini de böylece kabûl etmiş oluruz. (Böylelikle "Başlangıcın-olmadığı" kavramı da ister istemez tesis edilmiş olur. Fakat "Başlangıcın-olmadığı"nı vaz ettiğimiz an bizim mantıkî düşüncemiz biraz önce tesis olunanı reddederek daha da geri gider ve) "Başlangıç-olmamış-olduğu" düşüncesinin olmamış olduğunu kabûl eder. ("Baş-langıç olmamış-olduğunun-olmamış-olduğu" kavramı da böylece tesis edilmiş o-lur.)

Aslında Başlangıç, yâni bütün Varlık âleminin başlangıç noktası kavramı sâdece izâfî bir kavramdır. Bunu kavramsal olarak daha da geriye iteklemek mümkündür. Ama bunu ne kadar geriye götürürsek götürelim bu kavramsal sürecin bir sona eriş-mesi mümkün değildir. Bu sürece kesin bir son vaz etmek için Başlangıc'ın kendisini reddetmek sûretiyle bunu bir hamlede aşmamız gerekir. Bunun sonucu olarak "Baş-langıcın-olmadığı" kavramı elde edilmiş olur.

Bununla beraber, "Başlangıcın-olmadığı" kavramı, yalnızca Başlangıc'ın zıddı olmak hasebiyle var olan bir kavram olması dolayısıyla, gene de izâfî bir kavramdır. Bu izâfîliği ortadan kaldırmak ve *mutlak* "Başlangıcın-olmadığı"na erişmek için bu-nu reddedip "Başlangıcın-olmadığının-olmadığı"nı tesis etmek sûretiyle "Başlangı-cın-olmadığı"nı aşmamız gerekir. Bununla beraber "Başlangıcın-olmadığının-olmadığı", gerçek anlamı ancak, bunun sezgiyle kavranacak meselelerin metafizik hâline delâlet ettiğini anlayabilmeğe muktedir olan kimselere fâş olunan bir kavram-dır. Ve bu, "Başlangıcın-olmadığının-olmadığı" her ne kadar Akl'ın vaz ettiği bir şey ise de, bu kavramın her türlü mantıkî akılyürütmenin [*muhâkemenin*] ötesinde kal-makta olduğuna işâret ediyor gibidir.

> Böylece işe Varlığın mevcûd olduğunu kaydetmekle başlıyoruz. (Ama Varlığı teşhis ettiğimiz an Aklımız, daha geri giderek,) Varlık-olmadığının (Adem'in) ol-duğunu da kabûl etmektedir. (Ama Varlık-olmadığını vaz ettiğimiz an daha da geri gidip) ezeldenberi Varlık-olmadığının olmamış olduğunu kabûl etmekten başka çâremiz olmaz. (Böylece "Varlık-olmadığının-olmadığı" bir kere tesis e-dildi miydi, Akıl daha da geri giderek) "Varlık-olmadığının-olmadığının-

[130] *Çuang-Tzû*, II., s. 79.

olduğu"nun olmamış olduğunu kabûl eder (ki bu da "Varlık-olmadığının" reddinin reddi demektir.)

"Varlık-olmadığının-olmadığı"[131] ya da "Adem-olmadığının-olmadığı"[132] kavramı bizim reddimizle yâni Varlık ile Varlık-olmadığının zıddının bizzât reddiyle erişilen en uç mantıkî merhaleyi temsil etmektedir. Bu, Tao'nun, yalnızca basit bir "adem" olmayıp sıradan anlaşıldığı gibi, hem "Varlık" ve hem de "Varlık-olmadığı"nın ötesinde kalan metafizik Adem'in kavramsal tamamlayıcısıdır.

Böylelikle Tao'yu mutlak ve müteal [*aşkın*] bir Adem olarak kavramlaştırma-yı başarmış görünmekteyiz. Ancak, bu türlü kavramlaştırılmış olan Mutlak [*yâni Tao*], Mutlak'ın [*yâni Tao'nun*] realitesini sâdık bir biçimde yansıtabilmekte midir acabâ? Bu soruya ne Evet ve ne de Hayır diyebiliriz. "Başlangıcın-olmadığının-olmadığı" kavramı için olduğu gibi "Ademin-olmadığının-olmadığı" kavramı da ancak, Mutlak-'ı anlama çabamızda mantıkî düşünce alanını aşıp da vecd hâlinde mazhar olunan mistik sezgi alanına girildiği vakit, Mutlak'ın realitesinin hakkını verebilir. Ama böyle yaptığımızda da "Ademin-olmadığının-olmadığı" kavramı o anda bir kavram olmaktan çıkar. Bu işin sonunda da, takaddüm eden bütün mantıkî akılyürütmelerin gerçekte faydasız ve kullanışsız olduğunu idrâk ederiz. Bunun aksine, eğer akılyürütme düzeyini aşmayı reddedecek olursak "Ademin-olmadığının-olmadığı" kavramı sonsuzadek bütün olumlu mânâlardan yoksun boş bir kavram olarak kalır ve bundan ötürü de Mutlak'ın realitesinin hakkını veremez. Şu hâlde her iki yönde de zihnin kavramlaştırma faaliyetinin Mutlak'ı [*Tao'yu*] gerçekte nasılsa o türlü idrâk etmek konusunda güçsüz ve etkisiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

> (Akıl faal iken) ansızın "Varlık" ve "Adem" ile karşı karşıya kalıveririz. (Bu merhalede "Varlık" olanın bir sonraki merhalede "Adem" oluşu ve bunun da bu minvâl üzere sürüp gitmesinin sonucu bunların izâfî şeyler olmaları dolayısıyla) gerçekten de neyin "Varlık" ve neyin de "Adem" olduğunu kesin bir biçimde bilmemiz mümkün olmamaktadır. Şimdi anlamlı görünen bir şeyi (yâni Mutlak'ın "Adem-olmadığının-olmadığı"nı) tesis etmiş bulunuyorum. Ama gerçekten anlamlı bir şey tesis etmiş olup olmadığımı da tesis etmiş olduğumun, eninde sonunda, tümüyle anlamsız olup olmadığını da bilmiyorum.

Çuang-Tzû bu noktada düşüncesinin yönünü birdenbire değiştirmekte ve başka bir yaklaşım tarzını denemektedir. Bu sefer, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Mutlak'ın en bâriz özelliklerinden biri olan Vahdet vechesine dönmektedir. Ama meseleyi mantıkî akıl-yürütme düzeyinde ele almadan önce, ihtiyatî bir tedbir olarak, Mutlak'ın "Vâhid" [*"Bir"*] olduğu beyânından neyin anlaşılması gerektiği konusunda bizlere hatırlatmada bulunmaktadır. Çuang-Tzû Mutlak'ın [*yâni Tao'nun*] bir *coincidentia oppositorum* [*zıtlıkların çakışması, tevhîd-i ezdâd*] olarak "Vâhid" olduğunu söylemektedir. Çuang-Tzû'nun bu meseleyle ilgili tutumunu daha önce IV. Bölüm'de tartışmıştık. Bunun anahtar-kelimesi Semâvî Tesviye anlamındaki *t'ien ni* ya

[131] Varlığın-ademinin-ademi
[132] Ademin-ademinin-ademi

da Semâvî Eşitleme anlamındaki *t'ien çün* kelimesidir; bunlar her şeyin Tao'da (Mutlak'da) "eşitlenmesi"ne [*yâni birbirlerinden farkı kalmayacak şekilde Tao'nun Vahdet potasında erimelerine*] delâlet etmektedir.

Çuang-Tzû'ya göre Tao ya da Mutlak, Semâvî Eşitleme'nin metafizik hâlidir yâni bütün zıtları ve çelişkileri "eşit kılan" mutlak Vâhid'dir. Bu merhalede en küçük aynı zamanda en büyüktür, ve bir ân da ebediyettir.

> (Semâvî Eşitleme hâli sağduyuya ve akla sığmaz; zîrâ bu merhalede) dünyâda bir hayvanın bir kılının ucundan daha büyük hiçbir şey olmadığı, buna karşılık (çok büyük bir nesneye örnek olarak zikredilen) T'ai Dağı'nın ise fevkalâde küçük olduğu kabûl edilir. Akl-ı bâliğ olmadan ölen bir çocuktan daha çok yaşayan bir kimse bulunmadığı gibi (800 yıl yaşamış olduğu rivâyet edilen) P'êng Tsu için de genç öldü denir. Gök de Yer de zaman bakımından benim kadar dayanırlar (yâni Gök de Yer de yaş açısından benim yaşım kadardırlar). Ve Onbin-Nesne'nin tümü de benim nefsimin tamı tamına aynıdır.

Şu hâlde her şey, Semâvî Eşitleme açısından, gerek zaman gerekse mekân yönünden tek bir birime râcî olmaktadır. Mantıkî akılyürütme böylesi bir mutlak Vahdâniyet'i nasıl fehmedebilir? İşte mesele budur.

> (Bu merhalede) bütün her şey mutlak sûrette "bir"dir. Ama eğer böyle iseler bizim bir şey söylememiz nasıl oluyor da mümkün oluyor? (yâni her şey *mutlak olarak* "bir" olduğundan, artık herhangi bir şeye zıt herhangi bir şey de yoktur. Zıtlık olmadığına göre de "bir" demek dahi anlamsızdır)
>
> (Ama *akılyürütmek* için de bir şey vaz etmem gerekir). İşte bunun için de: "bir" diyorum. Ama (bir şeyin ya da bir şeylerin) "bir" olduğuna bu terimi (yâni "bir" kelimesini ya da kavramını) vaz etmeden nasıl hükmedebilirim ki? Bununla beraber, ("bir" terimini vaz eder etmez, ezelî) "bir" (yâni tevhid-i ezdâd olarak mutlak Vâhid) ve "bir" terimi (ya da kavramı) zorunlu olarak "iki" olmaktadır. (Bu demektir ki aklın kırıntısı bile kalsa bu, ezelî Vâhid'i İki'ye bölmekte ve böylelikle düalizmi üretmektedir.)
>
> Daha sonra bu "iki" (yâni iki terimli "Tao Vâhid'dir" hükmü) "bir" ile birlikte (yâni her hükme takaddüm eden mutlak Vâhid ile birlikte) "üç" eder.
>
> Bu noktadan itibâren süreç sonu gelmeksizin öylesine uzar da gider ki yetenekli bir hesap uzmanı dahi bunun [*merhalelerinin*] sayısını hesap edemez.
>
> Eğer Varlık-olmayan'dan Varlığa doğru hareket etmek kaçınılmaz bir biçimde bizi (en az) "üç"e götürüyorsa eğer biz Varlık'dan Varlığa doğru hareket edersek (yâni mutlak Vâhid'den hareket edecek yerde izâfî bir tutum takınır da sonsuza kadar çeşitlenecek olan her bir münferit nesnenin peşinden gitmeğe başlarsak) bu bizi nereye götürecektir? Belki de en iyisi hiç harekete geçmemektir (yâni Mutlak ve nesnelerle yâni eşyâ ile ilgili olarak hiç akıl yürütmemektir). (Bütün zıtlıklar ve çelişkileri aşan ve her şeyi aslında olduğu gibi bırakan büyük) Evet'te sebât ederek kendimizi tatmîn edelim!

Böylece Çuang-Tzû, Tao'nun (Mutlak'ın) mâhiyeti hakkında oldukça ayrıntılı bir muhakeme geliştirdikten sonra, istihzâya kaçan bir tarzda, akılyürütmenin faydasızlığına hükmetmektedir. Bize de Mutlak hakkında bütün mantıkî düşünceyi terketmemizi ve mutlak sezgisel Bilgi'nin içine gömülü kalmamızı tavsiye etmektedir. Çünkü mutlak Vâhid ile doğrudan doğruya temas kurabilmeyi ancak böyle yaparak ümid edebiliriz.

> Böylece Bilgi'nin en yüce merhalesi, (akılyürütme yoluyla) bilinmesi mutlak olarak mümkün olmayan konusunda hareketsiz kalmaktadır. Artık bir "kelime" olmayan Kelime'yi bilen kimse var mıdır acabâ? Bir "yol" bile olmayan Yol'u [*Tao'yu*] bilen bulunur mu acabâ? Eğer böyle bir kimse varsa o gerçekten de "Göğün Hazînesi" lâkabına lâyık olur (yâni böyle bir kimse Varlık evinin sonsuz hazînesinin anahtarına mâlik olur. Hattâ o, "hazîne"nin kendisiyle özdeş olur. Böyle bir kimse ile özdeş ve vahdet hâlinde bulunan Göğün Hazînesi ise tıpkı uçsuz bucaksız bir ummân gibidir); bunun içine ne kadar su koyarsanız koyun aslā dolmaz ve buradan ne kadar su çekerseniz çekin aslâ kurumaz. Ve kimse de bu (sınırsız) nesnelerin nereden ve nasıl varlık kazandıklarını bilmez.
>
> İşte böyle bir kimsenin Bilgi'sine isâbetli bir şekilde "gölgeli Nûr" denebilir.

Çuang-Tzû'nun delîllerini adım adım izlemek sûretiyle Tao'nun [*Yol'un*] ya da Mutlak'ın realitesinin son safhasının her türlü akılyürütme ve kavramlaştırmanın ötesinde kaldığı sonucuna varmış bulunmaktayız. ***Bu sonuç ise Lao-Tzû'nun metafizik düşüncesinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir.*** Bu bölümün başında da dikkati çekmiş olduğum gibi, Lao-Tzû kendi metafizik sisteminin dayanmakta olduğu mantıkî ya da epistemolojik süreci izah etmek külfetine katlanmamaktadır. Ama biz şimdi bu metafiziğin hangi arka-plânın aleyhine kullanılması gerektiğini anlayabilecek durumdayız.

Oldukça doğal bir şekilde, Lao-Tzû'nun metafiziği Tao'nun olumsuz sıfatlarını zikretmekle işe başlamaktadır. Meselâ Tao "adsız"dır.

> Mutlak realitesi (*Ç'ang*) içinde, Tao'nun adı yoktur[133].
>
> (Faaliyetinin) tıpkı bir yiv gibi sonu gelmez, ama kendisine bir ad takmak mümkün değildir[134].
>
> Tao gizli ve adsızdır[135].

---

133 ***Tao Tê Çing***, XXXII. Buradaki *Ç'ang* kelimesi "hakikî" ya da "reel" anlamındaki *Çên* kelimesiyle eşanlamlıdır. Bu kelimenin benzer bir kullanımı için ***Tao Tê Çing***'de XVI, XXVIII, LII ve LV bölümlerine bakınız. *Ç'ang* kelimesinin orijinal anlamı ise "sâbit" [*ya da "değişmeyen"*] ya da (ezelî olarak) "değiştirilmesi mümkün olmayan"dır. *Lao-Tzû'nun Yorumu* başlıklı bölümünde: "Önce gelişen ama daha sonra bozulan nesnelere *Ç'ang* denemez. Ancak, Gök ile Yer'in biribirlerinden ayrılmasıyla varlık kazanmış olup da Gök ile Yer yokluğa dönüşseler bile gene de ölmeyen ve ne de bozulmayan şeyler *Ç'ang* diye isimlendirilmeye lâyıktırlar. Gerçekten de *Ç'ang* olan bir şey aslā değişmez" demektedir. Kısacası, *Ç'ang*: ebediyyen değiştirilmesi mümkün olmayan hakikî realite [*bir anlamda Hakk*] demektir.

134 ***Tao Tê Çing***, XIV.

135 ***Tao Tê Çing***, XLI.

Tao'nun adsız olması "Tao"diye ifâde ettiğimiz ismin iğreti bir ad olmasını gerekli kılmaktadır. Lao-Tzû onu zorâki bir biçimde Tao diye adlandırmaktadır, çünkü ona herhangi bir ad vermemiş olsaydı ondan, bir şekilde, nasıl söz edebilirdi ki? Bu husus *Tao Tê Çing*'in meşhur başlangıç cümlesinde açıkça ifâde edilmiş bulunmaktadır:

> Uygun bir biçimde "tao" diye hitâb edilebilen "tao" hakikî[136] olan "Tao" değildir.
> Uygun bir biçimde "adlandırılmış olan" "ad" da hakikî[7] olan "ad" değildir[137].

Bu pasajın, Tao'nun "adsız" olduğunun açık bir beyânı olması yanında, Konfüçyüs-çü realizmin de örtülü bir tenkîdini hedef aldığını fark etmek hem ilgi çekici ve hem de önemlidir. Burada gerçek Yol [*Tao*] olmadığı ifâde edilen yol da Konfüçyüs-çü ekolün anladığı biçimde beşerî (ya da ahlâkî) "yol"dur. Ve "hakikî" Ad olmadığı söylenen "ad" da Konfüçyüs-çülerin bellibaşlı fazîletler olarak telâkki ettikleri "insanlık", "hikmet", ve benzeri "adlar"ına delâlet etmektedir.

İlk defa Konfüçyüs ve çevresi tarafından kullanılmış olduğu şekliyle "tao" kelimesinin anlamına gelince, bunun hakkında güvenilir bilgi *Lun Yü*'de ("*Seçme Eserler*" isimli kitapta) verilmektedir. Meselenin ince ayrıntılarına girmek bizi bu incelememizin amacından çok daha uzak yerlere götürebilirdi. Onun için burada, *tao*'nun Konfüçyüs-çü kavramının en temel özelliklerinin sırf aydınlatılması amacıyla birkaç örnek takdîm etmekle yetineceğim.

> (Konfüçyüs'ün mürîdlerinden) Üstâd Yu bir gün şuna dikkati çekti: Yapıları gereği evlâda ve kardeşe yakışır şekilde (yâni ana-babalarına ve kendilerinden büyük kardeşlerine karşı fıtrî bir hüsnüniyetle) davrananlar (sosyal hayatta da) nâdiren kendilerinden büyüklerin irâdelerine karşı çıkmak eğilimindedirler. Ve, gerçekten de, (kendi üstlerinin irâdelerine karşı davranmayanlardan) hiçbiri (cemiyette) karışıklık çıkarmağa kalkışmamıştır.
>
> (Bu olgunun müşâhedesi bize göstermektedir ki) "asîl kimse" kökü tesis etmeğe gayret etmelidir, çünkü kök bir kere yerleşti miydi "yol" [*tao*] da doğal olarak gelişir, büyür. Ana-babaya ve büyük birâderlere karşı doğru olan tutum, bu açıdan, "insanlığın" kökü olarak telâkki edilebilir[138].

Bu bağlamda bu pasajdaki "yol"un [*yâni tao'nun*] insanın cemiyetteki kardeşlerine karşı kendi ahlâkî tutumuna delâlet etmekte olduğu âşikârdır. Bu iddia Konfüçyüs-çülere has tipik bir iddiadır. Bu, insanın en yakın akrabâlarına karşı fıtrî iyi niyetini beşerî ahlâkın "kökü" ya da "kaynağı" olarak teşhis etmektedir.Bu fıtrî iyi niyet cemiyetin bütün üyelerine bu sefer evrensel bir iyi niyet olarak teşmil edilirse "insanlık" fazîletini temsil eden ahlâkî davranışın en yüce ilkesine, "tao"ya [*ya da "yol"a*] dönüşür.

---

[136] *Ç'ang*'ın burada da gene "reel", "ebedî", değiştirilmesi mümkün olmayan" ya da "mutlak" anlamında kullanılmakta olduğunu kaydediniz.

[137] ***Tao Tê Çing***, I.

[138] ***Konfüçyüs'den Seçmeler*** I, 2.

Bunun kavramsal yapısı, âpaçık bir biçimde, "evlâdın ebeveyne saygısı", "birâderâne saygı" ve "insanlık" terimlerine dayanmaktadır. Burada "tao" [*ya da "yol"*] hemen hemen ârızî bir biçimde zikredilmiştir.Bu, kelimenin gerçek anlamında, bir *anahtar-kavram* dahi değildir.

> Üstâd (Konfüçyüs) dedi ki: "Ey Şên![139] Benim "tao"m (benim davranışımın bütün şekillerine) nezâret eden bir birimdir". Üstâd Tsêng saygıyla: "Evet" dedi. Üstâd ayrılıp gittiği zaman diğer mürîdler (Üstâd Tsêng'e): "Ne demek istedi?" diye sordular. Üstâd Tsêng: "Üstâdımızın "tao"su ["*yolu*"] "dürüstlük"den (yâni kendi bilincine karşı dürüst ve sâdık olmakdan) ve "cömertlik"den (yâni başkalarına karşı da sanki onların meseleleri kendisinin meseleleri imiş gibi anlayışlı olmakdan) ibârettir" dedi.

Bu pasajda da "tao" gene ahlâkî davranışın rehber ilkesine delâlet etmektedir. "Benim tao'm nezâret eden bir birimdir" beyânıyla Konfüçyüs, her ne kadar kendi davranışı çeşitli şekillerde tezâhür ediyorsa da, bütün bunların altında hepsinin de dayandığı tek bir ahlâkî ilke olduğunu anlatmak istemektedir. Başka bir deyimle, burada "tao" ahlâkî davranış biçimlerinin tümünü bir çatı altında tevhîd eden ilkedir.

> Üstâd dedi ki: "Tao"nun bir devlette hüküm sürmesi hâlinde sen hem konuşmada ve hem de fiilde cüretkâr olabilirsin. Ama eğer "tao" hâkim değilse fiilde cüretkâr olabilirsin ama konuşmada temkinli olmalısın.

Konfüçyüs sık sık "tao"nun bir devlette hâkim olmasından ya da daha edebî bir tarzda "bir devletin "tao"ya sâhip olması"ndan söz etmektedir. Bu bağlamda bu kelimeyle neyin kastedilmekte olduğu açıklama gerektirmeyecek kadar âşikârdır.

> Üstâd dedi ki: Asîl kimsenin "tao"su [*"yol"u*] kendisini üç şekilde izhâr eder. Ama ben bunlardan hiç biriyle aynı düzeyde değilim. Gerçekten fazîletli olan kimse [*bunu kendine*] dert etmez. Gerçekten bilge olan kimse ise aslā şaşkınlığa düşmez. Gerçekten cesur olan kimse de korkmaz.
>
> (Konfüçyüs'ün öğrencilerinden) üstâd K'ung dedi ki: Efendim, işte bu da sizin "tao"nuz [*"yol"unuz*][140].

Tao kelimesinin yorumu, üç aşağı beş yukarı, bağlama göre değişmektedir ama bunun temel anlamı kelimenin bütün kullanılış biçimlerinde gözlenebilmektedir. Bu, cemiyet hayatındaki davranışın doğru ya da isâbetli "yolu" [*yâni Tao'su*] anlamındadır. Konfüçyüs için "tao" ahlâkî davranışın en yüce ilkesidir.

---

[139] Burada Konfüçyüs, mürîdi Üstâd Tsêng'e hitâb etmektedir.
[140] ***Konfüçyüs'den Seçmeler*** XIV, 30.

[*Bununla birlikte*] Konfüçyüs-çü "tao" kavramının yalnızca beşerî olduğunu beyân etmek de düpedüz çizmeyi aşmak olurdu. Çünkü bu somut tezâhüründe her ne kadar aslî olarak beşerî ve ahlâkî ise de bu kavram, Konfüçyüs'ün ahlâk bilincinde, kozmik bir metafizik nüveye de sâhip görünmektedir. "Tao" ezelî metafizik görünümünde Varlığın her şeye yayılmış olan yüce yasasıdır. Genelde Evren'i hükmü altında tutan ve özelde de insanı bütün Evren'in bir parçası olarak idâre eden yüce yasaya, bunun insanın bilinci tarafından kavranması ya da yansıtılması hâlinde, "tao" denilmektedir**.** Ahlâkî davranışın en yüce ilkesi, bu anlamda, Varlığın evrensel yasasının insan hayatının doğru şekillerine hükmeden yüce yasa biçiminde bir tecellîsinden başka bir şey değildir. Konfüçyüs'e göre ahlâkî davranışın ilkesi, kat'iyyen, beşerin davranışını dışarıdan idâre eden beşer-yapımı bir kural ya da bir kurallar takımı değildir. Bu, Evren'in en yüce yasasının beşer bilincine bir yansımasıdır. Ve bu vasfıyla da, beşerin davranışını içerden idâre eden "derûnîleştirilmiş" evren yasasıdır.

Böylece "tao"yu tanımak, hiç de, isâbetli davranışın şekilci kurallarını ve görgü kurallarını bilmekten ibâret değildir. Bu, Âlem'de her şeye nüfûz ve sirâyet etmiş olan metafizik yasanın bilincine sâhip olarak insanın bu yasayla temas kurmasından ibârettir. Konfüçyüs anlamındaki "tao" eğer sâdece bir etiket ve doğru davranışa riâyet etmekten ibâret olmuş olsaydı aşağıda verdiğimiz kuvvetli ve tutkulu beyân bizlere saçma ve hattâ gülünç görünecekti:

> Üstâd dedi ki: Eğer bir kimse "tao"yu sabahleyin duymuş olsa (yâni O'nun derin mânâsını anlamış olsa) akşamleyin rahat ve mutlu ölebilir[141].

Bu "semâvî" yönüyle "tao"nun Konfüçyüs-çü telâkkisinin, bunun Tao-cu benzeriyle bâzı ortak noktalarda buluştuğu söylenebilir. Ama ikisi arasındaki fark, birazdan göreceğimiz gibi, hâlâ, bunların temas noktalarından çok daha önemli ve çok daha göze çarpıcıdır. Bir kere her ne olursa olsun, "tao"nun Konfüçyüs ve izleyicileri tarafından anlaşılma şekline karşı gerek Lao-Tzû'da gerekse Çuang-Tzû'da açıkça öfkeli ve bilinçli bir itiraz vardır. Lao-Tzû, sıradan insanların (yâni Konfüçyüs ve onun temsilcileri olan izleyenlerinin) tanıdıkları [*ve teşhis ettikleri*] "tao"nun gerçek "Tao" olmadığını söylemektedir. Gerçek Tao, ya da mutlaklığı yönüyle Mutlak, sıradan bir zihnin idrâkine erişebileceği bir şey değildir. O nasıl bilinebilir ki? Nasıl duyulabilir ki? O zâten tabîatı gereği bilinmeyen ve bilinemez olan bir şeydir.

Bizâtihî bilinmeyen ve bilinemez olan Tao "adsız"dır. Burada da karşımıza gene "isimler" konusundaki Konfüçyüs-çü tavıra bilinçle baş kaldıran Lao-Tzû çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz Lao-Tzû da "isimler"den söz etmektedir. Ona göre, "adsız" olan Tao kendini belirlemesi sürecinde çeşitli "adlar" takınmaktadır.

> Mutlak hakîkatı cihetiyle Tao'nun adı yoktur. O yontulmamış tahtaya[142] benzer.... Ancak yontulduğunda "ad" sâhibi olur[143].

---

[141] a.g.e., IV,8.

[142] Çincesi *p'u* olup aslında "şekil verilmemiş kütle" demektir. Kendisinden çeşit çeşit çömlekler yapılan bu şekil verilmemiş [*kil*] kütle[*si*] hâlâ "adsız"dır. Bu kütle, ancak, kendisine çeşitli çömlek şekilleri verildiğinde çeşitli "adlar" kazanmış olur.

Lao-Tzû'nun söz konusu "adlar"ı değişmez ve mutlak şekilde teessüs etmişler gibi telâkki etmemesi açısından kendisiyle Konfüçyüs arasında esaslı bir fark bulunmaktadır. Bundan önceki bölümlerde Çuang-Tzû'nun "karmaşalaştırma" ile ilgili açıklamalarıyla Lao-Tzû'nun bu "âlem"deki her şeyin "izâfî" olduğuna dair tezinden öğrenmiş olduğumuz vechile bütün "adlar" ve dolayısıyla da "adların delâlet ettiği "nesneler"in hepsi de tabîatları gereği izâfîdirler. Buna karşılık Konfüçyüs-çü "realizm" her bir "ad"ın ardında buna takābül eden objektif ve değişmeyen bir realite bulunduğunu savunmaktadır. Ve [*buna göre de*] en yüce Adlar'a en yüce realiteler tekābül etmektedir. Bu Ad'lar: "insanlık", "doğruluk", "(âdet hâline gelmiş) görgü kurallarına uyum", "hikmet [*bilgelik*]", "sadâkat" gibi bellibaşlı fazîletleri temsil etmektedirler. Buna karşı Lao-Tzû "ad verilebilen bu adların" gerçek "adlar" olmadığını ileri sürmektedir. Lao-Tzû'nun telâkkisine göre Konfüçyüs-çüler tarafından bu kadar değer verilmekte olan bu Ad'lar ya da bellibaşlı fazîletler soysuzlaşmanın ve bozulmanın yâni kendisini Mutlak'dan uzaklaştırmış olan insanın alâmetlerinden başka bir şey değildir.

> "İnsanlık-doğruluk" fazîleti ancak büyük Tao (*mutlaklığından*) nüzûl ettiğinde ortaya çıkar. Göz kamaştıran yalancılık da ancak âlemde zekâ ve beceriklilik zuhur ettiğinde vuku bulur. Sırf altı temel akrabâlık münâsebetindeki (yâni baba ile oğul, büyük ve küçük kardeşler, karı ile koca arasındaki ilişkilerde) âhenk bozulduğu içindir ki "evlât saygısı" ve "baba şefkati" vurgulanıp durmaktadır. Yüksek dereceli "nâmuslu" memurlar da ancak devlet bozulup da şîrâzesinden çıktığı zaman ortaya çıkarlar[144].
>
> "İnsanlık" da ancak Fazîlet kaybolduğunda öne çıkar. "(Âdet hâline gelmiş) görgü kuralları" da ancak "doğruluk" kaybolduktan sonra değer kazanır..
>
> Gerçekten de "(Âdet hâline gelmiş) görgü kuralları" da "dürüstlük" ve "sadâkat"in nâdir olduğu zamanlarda meydana çıkmaktadır. Bu ise cemiyette düzenin bozulmağa başlamış olduğunun işâretidir[145].

Konfüçyüs-çülerin savundukları gibi gerçek değerler olmaktan çok uzak olan, Adlar denilen bütün bu şeyler insanın Gerçek'ten uzaklaşmış olduğunun işâretlerinden başka bir şey değildir. Bu Adlar'ın mutlak ve daimî değerler olarak yerleşmiş olması Tao'nun (*Mutlak'ın*) unutulmuş, gözden kaybolmuş olmasının kesin emâresidir. Daha genel bir biçimde ifâde edecek olursak hiçbir "ad" mutlak değildir. Mutlak olan tek "gerçek Ad" (*Ç'ang ming*) Mutlak [*yâni Tao*] tarafından üstlenilen Ad'dır. Bununla birlikte bu mutlak Ad de, paradoksal bir biçimde, "Adsız" ya da birazdan göreceğimiz gibi "Sırların Sırrı" [*"Sırr'ü-l Esrâr"*], "Mûcizeler Kapısı"dır.

Burada "Mutlak [*yâni Tao*] tarafından üstlenilen Ad" diye bir ibâre kullanmış bulunuyorum. Gerçekten de, Lao-Tzû'nun da açıkça kabûl etmekte olduğu gibi, "adsız"

---

[143] "Yontulmuş olmak" (çincesi: *çih*) "adsız" Tao'nun sonsuz sayıdaki eşyâ şeklinde tecellî etmesine delâlet eden sembolik ifâde.

[144] ***Tao Tê Çing***, XVIII.

[145] ***Tao Tê Çing***, XXXVIII.

Tao ilk zâtî tecellîsinde ya da ilk taayyününde [*taayyün-i evvel'de*] daha kesin bir "ad" üstlenmektedir. Yaratıcı faaliyetinde Tao tarafından üstlenilen bu ilk "ad" Varlık'tır (*yu*). Lao-Tzû avâmın konuşma tarzına da bir hak tanıyarak buna bâzen de Semâ ve Arz (*t'ien ti*) demektedir. Aslına bakılacak olursa Tao bu merhalede daha henüz Semâ ve Arz değildir. O, bu merhalede yalnızca *bilkuvve* Semâ ve Arz'dır. Tâbiri câizse bu, Tao'nun zâtından tecellî edecek olan Varlık Âlemi'ne baktığı yüzüdür. Bu [*ad*] Tao'ya, ezelî ve ebedî yaratıcılığın kaynağı olmak vasfıyla delâlet etmektedir.

> "Adsız-Olan" Semâ ve Arz'ın mebdeidir. "Ad-Üstlenmiş-Olan" ise Onbin-Nesne'nin [*yâni bütün varlıkların*] Ana'sıdır [*Hâlik'idir*][146].

Fakat "Ad-Üstlenmiş-Olan"ın meselesinin ayrıntılarına girmeden önce bizim, bir müddet daha, Tao'nun "Adsız-Olan" vechesinin peşinden koşturmamız gerekmektedir.

Tao'nun bu vechesi hakkında ayrıntılara girmeden önce *Tao Tê Çing*'in yukarıda zikredilmiş olan ve bizleri "tao"nun ve "ad"ın (*ming*) anlaşılması açısından Konfüçyüs-çülük ile Tao-culuk arasındaki aslî farklılık hakkında uzun bir çeşit mütâlaa serdetmeye sevketmiş olan başlangıç kelimelerini hatırlatmakla işe başlayalım. Söz konusu pasajda şöyle denilmekteydi: Uygun bir biçimde "tao" diye hitâb edilebilen "tao" hakikî olan "Tao" değildir. Uygun bir biçimde "adlandırılan" "ad" hakikî olan "ad" değildir.

Tao hakkındaki aynı telâkki Çuang-Tzû tarafından biraz farklı bir biçimde:

> Eğer Tao âşikâr kılınırsa o artık Tao değildir[147]

şeklinde dile getirilmektedir. Çuang-Tzû bu aforizmasıyla Tao niyetine ne gösterilirse gösterilsin bunun gerçek Tao olmadığını söylemek istemektedir. Gene, bu meyânda, şu cümleyi de zikredebiliriz:

> Bir "tao" bile olmayan Tao'yu bilen bulunur mu acabâ?

Bu da, hiç kuşkusuz, gerçek Tao'nun O'nun "tao" kelimesiyle adlandırılabileceği hiçbir görünen niteliği olmadığına delâlet etmektedir.

Tao'nun ya da mutlak olması bakımından Mutlak'ın "adsız" olduğunu ifâde etmek yâni Tao'nun herhangi bir adla adlandırılmayı reddetmesi, çağdaş terminoloji açısından, O'nun lâf kalıplarına sığan bir anlamı olmanın ötesinde kaldığı anlamındadır. Bu ise Tao'nun hem düşünce ve hem de hisler aracılığıyla idrâkin ötesinde [*aşkın, müteâl*] kaldığını söylemeğe denktir. Tao öyledir ki O'nu ne Akıl idrâk edebilir ve ne

---

[146] ***Tao Tê Çing***, I.
[147] *Çuang-Tzû*, II., s. 83.

de duyu organlarımız algılayabilir. Başka bir deyişle, Tao mutlak sûrette her şeyden Münezzeh'dir.

> Bizler O'nu görmeğe çalışsak bile O'nu görmek imkânsızdır. Bu bakımdan O'na "sûretsiz" denilebilir.
>
> Bizler O'nu işitmeğe çalışsak bile O'nu işitmek imkânsızdır. Bu bakımdan O'na "işitilmesi mümkün olmayacak kadar sessiz" denilebilir.
>
> Bizler O'nu kavramağa çalışsak bile O'na dokunmak imkânsızdır. Bu bakımdan O'na "olağanüstü ufak" denilebilir.
>
> O, bu üç vechesiyle de derinliklerine varılamaz, anlaşılamaz ve kavranılamazdır. Ve üç veche[148] ise Vâhid'de mezc olmuş olup tevhîd hâlindedirler.
>
> (Genellikle bir nesnenin üst kısmı parlak ama alt kısmı gölgeli ve karanlık olur. Ama Tao için bu böyle değildir). O'nun üst kısmı (özellikle) parlak değildir. Alt kısmı da (özellikle) karanlık değildir.
>
> Faaliyetinin, tıpkı bir sonsuz vida gibi, nihâyeti yoktur ama buna bir ad bulmak imkânsızdır. Ve (O'nun bu nihâyetsiz yaratıcı faaliyeti), sonunda, ezelî Adem'e rücû' eder.
>
> (İfâde tarzımızı zorlayarak da olsa) O'nu sûretsiz bir Sûret ya da tasvirsiz bir Tasvîr olarak tanımlayabilir miyiz? O'nu Muğlâk-ve-Belirsiz diye tasvîr edebilir miyiz?
>
> O'nun karşısında olduğumuz hâlde onun yüzünü görmüyoruz. O'nun arkasından gittiğimiz hâlde ensesini de görmüyoruz[149].

Şu hâlde Tao'nun "adsızlığı" tıpkı O'nun Varlık-Olmayan olması gibidir. Çünkü her ne kadar mutlak olarak algılanması ve kavranması mümkün olmasa da, her ne kadar bir sûrete bağlanması mümkün değilse de, insan için O, sanki "mevcûd değil" gibidir. O "Adem"dir[150] ["*Yokluk*"*tur*].

Tao'nun ancak bizim O'na bakış açımızdan "Adem" olarak göründüğünü kaydetmek önemlidir. O beşere has bilgi edinme imkânlarının ötesinde kaldığı içindir ki bizim için "Adem"dir [*yâni sanki hiç yokmuş gibidir*]. Bu, arap filozoflarının söyleyecekleri gibi *i'tibârî* (ya da beşerî) bir bakış açısından ibârettir. Tao, bırakın "adem" olmayı, aksine tam anlamıyla bizâtihî Varlık'dır. Çünkü Tao bütün varlığın ezelî kaynağıdır.

---

148 Bu üç veche genelikle duyularla algılamayı temsil etmektedirler. Tao ise duyularla algılamanın erişebildiğinin ötesinde olup bunun en uç sınırında Tao: derinliğine erişilemeyen ve farkına dahi varılamayan Vâhid olarak görünmektedir. İdrâk olunabilen her şey O'nda eriyip mezc olmaktadır. Bu demektir ki O'nun kesinlikle hiç bir eklem yeri [*yâni bir şeyin bir başka şeye bitişmesine imkân veren bir yapısı*] yoktur.

149 ***Tao Tê Çing***, XIV.

150 Çincesi: *wu.*

Sıradan beşerî bilinç için Tao *ademdir*. Ama tamâmen olumsuz anlamda da bir "adem" değildir. O, edilgen [*pasif*] bir "adem" de değildir. O, Varlığa hâmile olan "Varlık-Olmayan" anlamında *pozitif* bir Adem'dir.

Tao'nun bu pozitif vechesini açıklamanın O'nun negatif yanından çok daha zor olduğu âşikârdır. Doğrusunu söylersek bunu sözle açıklamak mutlak olarak imkânsızdır. Zîrâ daha önce de görmüş olduğumuz vechile Tao'nun realitesi ne tasvîre ve ne de söze gelmektedir. Buna rağmen Lao-Tzû O'nu gene de tasvîr etmeğe ya da en azından bizim Varlık âleminde O'nun mevcûdiyetini nasıl "hissetmemiz" gerektiği husûsunda birkaç ipucu vermeğe çalışmaktadır. Doğal olarak bu ipuçları olağanüstü donuk ve karanlıktırlar. Ve zorunlu olarak da sembolik bir yapıları vardır.

> Kendi gerçeğinde Tao kesinkes muğlâk, kesinkes bulanıktır[151].
>
> Kesinkes muğlâk, kesinkes bulanık ama derûnunda gene de (daha da arkalardaki *Bir-Şey*'in belli-belirsiz) Hayâl[*i*] bulunmaktadır.
>
> Ne kadar kesinkes bulanık, kesinkes muğlâk olursa olsun derûnunda gene de *Bir-Şey* vardır.
>
> Kesinkes derin, kesinkes karanlık ama derûnunda gene de "Saf Realite"yi [*Hakîkat'ı*] barındırmaktadır.
>
> Bu "Saf Realite" ise ezelî ve sâbittir.
>
> (O'nun ezelî ve değişmez yaratıcılığı öylesine faaldir ki) ezelden şu âna kadar O'nun İsmi O'nu aslā terketmemiştir. O, İsmi'nin[152] aracılığıyla mevcûd olan ne varsa hepsinin de kurallarını idâre eder.
>
> Pekiyi ama bizler âlemde mevcûd ne varsa bütün bunların şu anda oldukları gibi olmalarının sebebini[*n ne olduğunu*] nasıl biliriz? [*Gâyet tabiî ki*] bütün bu söylediklerimden![153]

Şu hâlde, insanın bilgisinin mutlak olarak ötesinde kalan sırf olumsuz vechesi göz önüne alındığında, Tao: Adem'dir [*Yokluk'tur*] ve Var-Olmayan'dır. Bu vechesiyle Tao'nun hiç bir "adı" yoktur. "Tao" kelimesi bile isâbetli bir biçimde uygulanamaz. O adsızdır.

Kavranması ve nüfûz edilmesi mutlak sûrette mümkün olmayan bu Sırr kendi karanlığından dışarı bir adım atıp bir "ad" ile adlandırılmakla bir merhale daha yakına gelmektedir. Bu zâtî tecellî merhalesinde O (daha da arkalardaki *Bir-Şey*'in) "belli-belirsiz bir Hayâli"dir. Kendimizi heybetli ve esrârengîz *Bir-Şey*'in huzurunda hisse-

---

[151] Yâni Tao öyle bir metafizik hâldir ki burada Var-Olan ile Var-Olmayan'ı biribirinden ayırdetmek mümkün değildir.

[152] Lao-Tzû bu pasajda aynı anda hem Var-Olan ve hem de Var-Olmayan olan "Mutlak Bir"i [*Mutlak Vâhid'i, yâni **Ahad**'i*] tasvîr etmeğe çalışmaktadır. Aslında Tao'da bu her iki veche de biribirlerinden tefrik edilemez durumdadırlar. Ama eğer dikkatimizi işin olumlu yanına teksif edecek olursak, Tao önceleri *Bir-Şey'in* muğlâk ve karanlık bir Hayâli ve sonra da ezeldenberi yaratıcı olan saf bir Hakîkat olarak görünmektedir. Bu vechesiyle ve bu merhalede Tao'nun ezelî bir İsmi vardır: *yu* yâni Varlık.

[153] ***Tao Tê Çing***, XXI.

deriz. Ama hâlâ O'nun ne olduğunu bilmeyiz. O bu merhalede *Bir-Şey* olarak hissedilir ama hâlâ daha bir adı yoktur.

Bu incelemenin birinci kısmı olan ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***'da İbn Arabî'nin metafizik sisteminde de mutlaklığı yönünden Mutlak'ın [*yâni Hakk'ın*] bir adının bulunmadığını görmüştük. Ve gene, Mutlak'ın [*Hakk'ın*] bu safhada, isâbetli bir biçimde *Allāh* adıyla anılacağı merhalenin nasıl çok daha ötesinde bulunmakta olduğunu görmüştük. Buna benzer şekilde, Lao-Tzû'da da [*söz konusu olan şu*] *Bir-Şey* Tanrı'ya (ya da edebî tâbiriyle Semâvî İmparator'a) takaddüm etmektedir.

> Derin[*lik*] ve dipsiz[*liğinde*], O tıpkı Onbin-Nesne'nin [*Kesret Âlemi'nin*] menşei ve mebdei gibidir....
>
> O hiçbir şey değildir ama gene de "*Bir-Şey*"miş gibidir.
>
> O'nun kimin çocuğu olduğunu [*yâni nereden neşet ettiğini*] bilmiyorum[154].
>
> O sanki İmparator'a (yâni Tanrı'ya) bile takaddüm ediyor gibidir.

Bu "adsız" *Bir-Şey*, olumlu vechesi cihetiyle yâni ezelî ve ebedî yaratıcılığı açısından, geçici olarak Tao diye "adlandırılabilir". Lao-Tzû bizzât bunun geçici bir "ad" olduğunu kabûl etmektedir. Ama bütün mümkün geçici adlar arasında Tao adı temsil yeteneği olan bir addır. Lao-Tzû, aslında, Tao için bir sürü "adlar" daha teklif etmekte ve her biri Tao'nun şu ya da bu özel vechesine delâlet eden pekçok özgün "sıfat"a da işâret etmektedir[155].

Gök'den ve Yer'den önce doğmuş olan [*yâni vücûd bulmuş olan*] karmaşa [*kaos*] hâlinin[156] içinde *Bir-Şey* mevcûddur.

> Âlemin vücûd bulmasından önce belirsiz [*taayyün etmemiş*] *Bir-Şey* vardı. Bu *Bir-Şey* sâkin ve boştur. O kendi kendine yeter [*Ganiy*] ve değişime de tâbî değildir. Her şeye nüfûz etmiş olup her yerde hâzır olarak yorulmadan sereyân eder durur. O'nu bütün âlemin Ana'sı [*yâni bütün Âlem'e vücûd vermiş olan Yaratan*] olarak kabûl etmek mümkündür.
>
> Onun adını bilmediğimden ona geçici olarak Tao diyeceğim. O'na zorla "Yüce" adını da verebilirdim. "Yücelik" yayılmayı, yayılmak ise uzaklaşmayı zorunlu kılar. Ve uzaklaşmak da geri dönüşü zarûrî kılmaktadır[157].

---

[154] "Mutlak'ın babasının kim olduğunu kimse bilmez". Bu demektir ki Tao'nun varlığının "sebebi" yoktur; O, kendi kendisinin sebebidir. [*Aynı düşünce İslâm Tasavvufu'nda: "Hakk Ganiyy'dir yâni zengindir, kendi kendine tümüyle yeticidir" diye ifâde edilir/* Çevirenin notu]

[155] ***Tao Tê Çing***, XXV.

[156] "Eriyip biribiriyle kaynaşan bütün nesnelerin oluşturduğu" anlamındaki *hun Ç'êng* Tao'nun hem kavramlaştırılma ve hem de duyularla algılama süreçlerinin ötesinde kalan metafizik bir Realite olduğuna delâlet eden sembolik bir ifâdedir.

[157] Öyle ki Tao'nun metafizik hareketi büyük bir evrensel çember oluşturmaktadır. Bunun üzerindeki hareketin de bu sebebden ötürü bir sonu yoktur.

Bu pasajda Lao-Tzû, Tao'nun çeşitli şekillerde adlandırılması imkânından söz etmektedir. Ama aynı zamanda da bütün bu "adlar"ın ya da "sıfatlar"ın geçici, izâfî ve kısıtlı olduğunu da telmih etmektedir. Bir misâl vermiş olmak için onun Tao'yu "Yüce" olarak da adlandırma eğilimini ele alalım. Lao-Tzû Tao'ya "Yüce" demekte haklıdır, çünkü Mutlak ya da Tao gerçekten de "Yüce"dir. Ama O ancak belirli bir anlamda ve belirli bir görüş açısına göre "Yüce"dir. Tao'ya "yüce" bir şeymiş gibi bakmak biz beşerî varlıkların Mutlak'a karşı sâhip olduğumuz sâdece bir bakış açısını temsil etmektedir. Bu, hiç kuşkusuz, Tao'nun "küçük" olarak adlandırılması gereken bir vechesi olduğunu da tazammun etmektedir. O "yüce" olarak da "küçük" olarak da telâkki edilebilir. Her iki isim de doğrudur, ama bunların hiç biri onun gerçeğini yansıtmak için yeterli değildir.

Bu bakımdan Tao, tıpkı, akıntıyla bu ya da şu yöne dönen bir su bitkisi gibidir. Hiçbir sâbitliği yoktur. Sâbitliği olmadığına göre herhangi bir adı kabûl eder, ama adların hiç biri O'nu kemâliyle temsil edemez.

> Büyük Tao (tıpkı) suda yüzen (bir su bitkisi gibi)dir. Sola da gider, sağa da gider.
>
> Onbin-Nesne [*yâni Kesret Âlemi*] mevcûdiyetini O'na borçludur. Ama O gene de (kendi yaratıcı faaliyetinden ötürü) övünmez. Bir iş tamamlandığında bile hiçbir pâye ya da liyâkatin peşine düşmez. Onbin-Nesne'yi giydirir, rızıklandırır, ama gene de onların Efendisi (*Rabb'i*) olduğunu izhâr etmez. Bu bakımdan O'na "Küçük" demek uygun düşer.
>
> Onbin-Nesne [*Kesret Âlemi*] tekrar O'na rücû' eder de O gene onların Efendisi [*Rabb'i*] olduğunu izhâr etmez. Bu bakımdan da O'na "Yüce" demek uygun düşer[158].

Mutlak'a uygun bir ad takmağa çalışırken ister istemez karşılaştığımız bu zorluk yalnızca O'nun bizâtihî adsız olmasından değil, fakat Mutlak'ın bizim "şey" kelimesiyle genellikle anladığımız gibi bir "şey" olmamasından da kaynaklanmaktadır. Beşer lisânının tasvîr kudreti ne yazıktır ki sınırlıdır. Bizler, ister metafizik isterse ampirik olsun, belirli bir durumu lisânen bir ad aracılığıyla ifâde etmeğe kalkıştığımız ân bu durum "şeyleşir" ya da "nesneleşir" [*yâni kendi başına bir "şey" ya da "nesne" olma vasfı kazanır*] ve bizim tasavvurumuzda da bir tür bir "cevher"e dönüşüverir. Bir müddet önce Mutlak'ı (Tao'yu) *Bir-Şey* olarak ifâde ettik. Ama *Bir-Şey*, ne kadar esrârlı olursa olsun, bizim hayâlimizde *bir cevher*'dir. Bunun tamâmen aynısı "Ana", "Yol", vb... gibi isimler ve hattâ "Adem" için dahi geçerlidir.

Bununla beraber bütün bu isimler aracılığıyla adlandırdığımız Mutlak ise bir "cevher" değildir. Ve bir "cevher" imiş gibi de anlaşılmamalıdır. İşte bu da Lao-Tzû'nun teklif ettiği bütün adların iğreti şeylerden ibâret oldukları hakkında niçin bu kadar durmakta olduğunun sebebi ya da temel sebeblerinden biridir. Çünkü "cevher" anlamında bir "şey" olarak Mutlak hiç bir şey değildir. Ayrıca mutlak olarak "şekilsiz", "görülmeyen", "duyulmayan", "tutulmayan", "tadı olmayan"[159] olduğunda bir

[158] ***Tao Tê Çing***, XXXIV.
[159] ***Tao Tê Çing***, XXXV.

şey nasıl olur da bir "cevher" olabilir ki? Mutlak ancak bir Fiil ya da bizzât Varlık fiili anlamında "*Bir-Şey*"dir. Iskolâstik felsefe açısından bu görüş Mutlak'ın [*Tao'nun*] *Saf Fiil* olmasıyla açıklanır. Tao en üstün biçimde "hakikî" olması anlamında, ve kezâ var olma fiili ve "eşyâ"yı mevcûd kılma fiili olarak var olması anlamında *Saf Fiil*'dir. Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun aşağıdaki sözleri bu noktayı aydınlatmaktadır.

Lao-Tzû diyor ki:

> Eğer Büyük Görüntü'nün [*Şehâdet Âlemi'nin*] dizginlerini elinde tutarsan, nereye gidersen git, hiçbir zarara uğramazsın[160]. Her zaman selâmette ve sükûnette olursun.
>
> Güzel mûsıkî ve lezzetli yemekler yolcuyu cezbedip yolundan alıkor. Bunun aksine Tao dile getirildiği zaman yavan ve lezzetsizdir.
>
> O'na bakılsa bile O görülmez.
>
> O dinlenilse bile O işitilemez.
>
> Ve gene de O'ndan yararlanılsa[161] bile O'nu tüketmek mümkün değildir.[162]
>
> Gerçekten de büyük bir ses zorlukla duyulur.
>
> Gerçekten de büyük bir Görüntü'nün ise şekli yoktur [*çünkü gözün bu Görüntü'nün bütününü kuşatması mümkün değildir ki ona belirli bir şekil yakıştırsın!*]
>
> Tao gizlidir [*mestûrdur*] ve adı da yoktur. Ama Tao gene de lûtuf ve ihsanlarıyla ve de kemâle erdirmeyle kendini izhâr etmektedir[163].

Ve Çuang-Tzû da diyor ki:

> Tao'nun gerçekten de etkisi ve delîli vardır[164]. Ama bu O'nun bir şeyi kasten ifâ ettiğini de tazammun etmez. O'nun herhangi bir müşahhas sûreti de yoktur. O ("Gerçek İnsanlar"[165] arasında gönülden gönüle) intikal eder, ama (zahirî bir sûrete sâhip olan bir şey hâli için olduğu gibi) kavranamaz.
>
> O kendi kendine yeterlidir [*Ganiyy'dir*]. Kökü gene kendisindedir.
>
> O Gök ile Yer var olmadan önce de vardı. O, hiç kuşkusuz, en eski zamanlardanberi vardır[166].

---

[160] Bk. *Çuang-Tzû*, I., s. 30-31: "Bu kimseye hiçbir şey zarar veremez. Sel suları göğe kadar bile yükselse, o aslā boğulmaz. Yakıcı bir sıcakta mâdenler ve taşlar buharlaşsalar ve toprak ile dağlar da yanıp kül olsalar bile, yalnızca o, sıcağı hissetmez."

[161] Tao'nun varlığı O'nun tesirleri aracılığıyla hissedilir. Başka bir deyişle, Tao *fiil* demektir.

[162] ***Tao Tê Çing***, XXXV.

[163] ***Tao Tê Çing***, XLI.

[164] Tao *fiil* olarak bir realiteye sâhiptir ve varlığının açık delîlini de yarattığı tesirlerde takdîm eder.

[165] İnsân-ı Kâmil'ler (Çevirenin notu).

[166] Yukarıda Çuang-Tzû'nun Tao'nun Başlangıcı (*Ezel*) meselesini nasıl çözdüğünü görmüştük. Buradaki: "O, hiç kuşkusuz, en eski zamanlardanberi vardır" ifâdesi bizi Çuang-Tzû'nun "eski zamanlarda" ya da "ezelde" bir "başlangıç-noktası" teşhis etmekte olduğu zehâbına kapılmamıza sebeb olmasın. Bu yalnızca bir ifâde tarzıdır, o kadar! Bu münâsebetle Çuang-Tzû'nun aynı bölümde birkaç paragraf aşa-

O Rûhlar'a rûhâniyeti bahşedendir. Ve O'dur Semâvî İmparatoru [*Rabb'ü-l Arş'ü-l Âlâ'yı*] ilâhî kılan. Göğü de yaratan O'dur, Yer'i de yaratan O'dur. Gökte en yüksek noktadan daha yüksektedir. Ama gene de "yüksek" değildir[167]. Altı istikāmetin de (yâni bütün âlemin de) altındadır ama gene de "derin" değildir.

Gök'den de Yer'den de önce vardı ama gene de "ihtiyar" değildir. En eski çağdan daha da yaşlıdır. Ama gene de "yaşlı" değildir[168].

Lao-Tzû da Çuang-Tzû da Tao'nun *fiil* olduğu konusunda hemfikirdirler. Âşikârdır ki *fiil* mevcûddur. Ama bu katı bir cevher gibi mevcûd değildir. Bu kavramı da "nesneleştirmemek" lâzımdır. Onu "nesneleştirmemek" için onu sezgimizle kavramamız gerekir. Çünkü bir çeşit "cevher"e dönüştürmeden bizim Mutlak'ı (Tao'yu) tahayyül ve temsil edebilmemiz ve kavrayabilmemiz imkân dışıdır. Sezgi, sûretine ciddî bir hasar vermeksizin, O'na yaklaşabileceğimiz tek mümkün araçtır. Ama böylesine bir sezgi ancak, Çuang-Tzû'nun "otururken unutmak" dediği hâlin en üst sınırını tatmış olanlara açıktır.

Ne olursa olsun bundan önceki açıklama Tao'nun biri olumlu (pozitif) diğeri ise olumsuz (negatif) olmak üzere iki zıt vechesi olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Olumsuz vecheyi İbn Arabî'nin "Amâ' " ya da "Dipsiz Karanlığı" ile mukāyese edilebilir. İbn Arabî'nin âleme bakış açısında da, hatırlayacaksınız, Mutlak (yâni Hakk) bizâtihî yâni kendi mutlaklığı yönünden dipsiz bir Karanlık (Amâ') idi. Bu hâliyle de O, mutlak bir Aşkın'dır [*Müteal'dir, Subhan'dır, Kuddûs'tur, her şeyden Münezzeh'dir*], ve bu niteliğiyle de beşerin bilgi kesbetmesi açısından "Adem"dir. Ama hatırlayacağınız gibi, İbn Arabî'nin metafizik sezgisinde Mutlak [*yâni Hakk*] sırf negatif anlamda "adem" olduğu için değil, fakat daha ziyâde O dolu dolu mevcûd olduğu için, hattâ mevcûd olmak ne demek bizâtihî Varlık olduğu için "Adem"dir. Buna benzer şekilde O ışıktan mahrûm olduğu için değil, ama daha ziyâde dolu dolu nûrlu olduğu için, hattâ nûrlu ne demek bizâtihî Nûr olduğu için dipsiz bir Karanlık'tır.

Ayni şey Lao-Tzû'nun sezdiği gibi Tao için de geçerlidir. Tao karanlık değildir ama çok aydınlık ve parlak olduğu için karanlık *görünmektedir.* Lao-Tzû bununla ilgili olarak:

(Çok) parlak olan Tao karanlık görünmektedir[169].

demektedir.

ğıda Tao'yu *i shih* yâni "bir başlangıca benziyor" diye nitelendirmiş olması çok anlamlıdır. Tao'nun böyle nitelendirilmesinin sebebi O'nun "bir başlangıcı olan bir şeye benzemesi"dir ya da, daha doğrusu, gerçekte hiç olmasa bile gene de sanki bir başlangıcı varmış gibi görünen bir şey olmasıdır.

[167] Görmüş olduğumuz gibi "yüksek" Mutlak'a (Tao'ya) uygulanamaz olan izâfî bir kavramdır.

[168] *Çuang-Tzû*, VI., s. 247

[169] ***Tao Tê Çing***, XLI.

Tao bizâtihî parlaktır. Ama "beşer tarafından bilinmesi için çok derin olduğundan"[170], beşerin bakış açısından, karanlıktır. Tao bu anlamda "Adem"dir [*yâni hiçbir şeydir!*].

Bununla birlikte, negatif vechesi Mutlak'ı[*n her şeyi demek değildir ve O'nu*] tüketmez. Eğer O'nu tüketmiş olsaydı [*yâni O'nu efrâdını câmî ve ağyârına mânî bir biçimde tasvîr edebilmiş olsaydı*], ortada ne âlem ve ne de yaratılmışlar olurdu. İbn Arabî'ye göre Hakk (Mutlak), o kavranması mümkün olmayan İrâdesi aracılığıyla, Dipsiz Karanlık ya da "Adem" merhalesinden tecellîler merhalesine nüzûl etmektedir. Her ne kadar başka şeylerle münâsebeti olmayan bizâtihî bir Sırr ve kendi kendine tümüyle yeten bir Realite olsa da, Hakk'ın âleme dönük pozitif başka bir vechesi de vardır. Ve bu pozitif vechesinde Hakk her şeyi İsimler ve Sıfatlar sûretinde ihtivâ etmektedir. Aynı şekilde, her ne kadar bizâtihî "adsız" *Bir-Şey*, her şeyin ötesinde kalan bir Karanlık ise de, Lao-Tzû'nun Tao'su da hem "Adlanmış-Olan"dır ve hem de "Onbin-Nesne'nin Anası"dır. "Varlık-Olmayan" olmaktan çok uzak, O bu münâsebetle en dolu anlamıyla Varlık'tır.

> "Adsız" iken Semâ'nın ve Arz'ın [*yâni bütün Mükevvenâtın*] başlangıcını temsil eder. "Adlanmış-Olan" niteliğinde iken de Onbin-Nesne'nin Anası'dır.

Bu pasajı şu şekilde de tercüme etmek mümkündür:

> "Adem" tâbirini Semâ'nın ve Arz'ın başlangıcına uygulamak mümkündür. "Varlık" tâbirini ise Onbin-Nesne'nin Anası'na uygulamak mümkündür.

Bu iki çeviriden hangisini seçersek seçelim sonuç gene tıpatıp aynıdır. Çünkü Lao-Tzû'nun metafizik sisteminde "Adsız", daha önce de görmüş olduğumuz gibi, "Adem"in eşanlamlısıdır, buna karşılık "Adlanmış-Olan" ise "Varlık" dediğimizin aynıdır.

Burada kayda değer daha önemli olan şey: Mutlak'ın (Tao'nun) zâtî mâhiyeti gereği, "Adsız" ya da "Adem"in "Adlanmış-Olan" ya da "Varlık"dan çok daha yüce ya da çok daha temel bir merhaleyi temsil ettiği keyfiyetidir. Tıpkı İbn Arabî'ye göre en yüce tecellînin bile Mutlak Öz'den yâni *Zât*'tan bir düşük merhale olması gibi, Lao-Tzû'ya göre de "Varlık" Mutlak'ın mutlaklığı cihetiyle tâlî bir metafizik merhaleyi temsil etmektedir.

> Göğün altındaki Onbin-Nesne "Varlık"dan (*yu*'dan), ve "Varlık" da bizzât "Adem"den (*wu*'dan) doğmuştur.

Eğer bu iki pasajı yanyana koyarsak Lao-Tzû'ya göre Mutlak'ın (Tao'nun) nihaî metafizik merhalesinde "Adsız" ve "Adem" olduğunu ama, buna karşılık, âlemin yaratılışının ilk merhalesinde "Adlanmış-Olan" ve "Varlık" olduğunu anlarız. Lao-Tzû'nun "Adsız"a delâlet etmek üzere kullandığı "Göğün ve Yerin başlangıcı" ifâdesi

[170] ***Tao Tê Çing***, XV.

onun, burada, Tao'yu sanki zamana dayanan bir nizam cinsinden telâkki etmekte olduğunu îmâ eder gibidir. Ve kabûl etmeliyiz ki biz de ancak bu kabil bir görüş açısından âlemin "yaratılması" ya da "üretilmesi"nden isâbetli bir biçimde söz edebiliriz. Bununla birlikte, bu zamanı îmâ eden ifâde meselenin realitesini tümüyle yansıtmamaktadır. Zîrâ, tıpkı İbn Arabî'nin İlâhî Tecellîler'in biribirlerini izleyen merhaleleri düşüncesinde olduğu gibi burada söz konusu edilen "başlangıç" da, tâbiri câiz ise, zamana bağlı bir kavram değildir. Bu yalnızca Mutlak'ın [*Hakk'ın, Tao'nun*] kendi zâtında kesreti *bilkuvve* kucakladığı vechesine delâlet etmektedir. Başka türlü ifâde edilecek olursa metafizik gizlilik hâlinde kesret sıfatıyla Mutlak, Başlangıç'tır [*yâni: Başlangıç, Mutlak'ın, henüz âşikâr biçimde tecellî etmemiş olan Kesret vechesidir*]. Başlangıç, bu anlamda, "Adem" ile aynıdır. "Başlangıç" kelimesinin anlamı, eğer bunu "İlk Asıl" ya da Varlığın "metafizik temeli" olarak tercüme edersek, çok daha anlaşılabilir olacaktır.

Bütün mevcûd nesnelerin "üretilmesi" ya da "varlık kazanması" kavramı öyle bir *süreçtir* ki bunun ilk merhalesi "Adem", ikinci merhalesi ise "Varlık"tır. Bununla beraber, metafizik açısından, Mutlak'da zamana bağlı herhangi bir gelişim olamaz. Lao-Tzû için Mutlak [*yâni Tao*] aynı zamanda hem "Adem" hem "Varlık", hem "Adsız" hem de "Adlandırılmış-Olan"dır.

Lao-Tzû "Adem" ile "Varlık" arasındaki bağıntıyı şu şekilde tasvîr etmektedir:

> Ezelî ve gerçek olan "Adem"de "Kutsal İnsan" [*yâni İnsân-ı Kâmil*] onun gaybî Realite'sini [*Hakîkat'ını*], fakat ezelî ve gerçek olan "Varlık"da da onun kayıt altındaki [*sınırlı*] vechesini görür.
>
> Bu her ikisi de (ezelde) bir ve aynı şeydir. Ama bir kere zuhur ettiler miydi ("Adem" ve "Varlık" diye) farklı adlar üstlenirler. Farklılığın olmadığı ezelde (Tao'ya) Sırr [*Gayb*] demek doğru olur. O gerçekten de Sırların Sırrı'dır [*Sırrü'l-Esrâr'dır, Gaybü'l-Guyûb'dur*]. Ve işte bu, sayısız Mû'cizeler'in de Kapısı'dır![171]

İçinde gaybî Hakîkatı'nın (*miao*) müşâhede edileceği "Adem" ya da "Adsız", İbn Arabî'nin görüşüne göre, Mutlak'ın (Hakk'ın) gerçekten de yaratıcı bir biçimde faal olmaya başlamazdan önceki hâline tekābül etmektedir. Ve Tao'nun kendisini sonsuz "kayıtlar" (*ciao*)[172] altında izhâr ettiği Varlık ya da "Adlanmış-Olan"ın İbn Arabî'nin düşüncesindeki mütekābili de Hakk'ın yaratıcı faaliyetinin zuhur edip yayılmasıyla ve böylelikle de sonsuz sayıdaki eşyâda "taayyün" etmesiyle [*belirginleşmesiyle*] ortaya çıkan hâlidir.

Lao-Tzû'nun bu pasajda Varlık ile Adem arasındaki farktan da öteye gitmesi kayda değer bir husustur. Adem [*Yokluk*] en nihaî metafizik mebde' ve Varlığın en temel kaynağıdır. Bu tıpkı varlığın da Tao olması gibi Tao'nun ta kendisidir. Ama, Varlığın kavramsal karşıtı olmak hasebiyle, gene de en son şey olamaz. Bu temeldeki

---

[171] ***Tao Tê Çing***, I.

[172] *Çiao*, kelimesi kelimesine: "Serhad boyundaki kale" demektir. Zamanla: "sınır" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

karşıtlığın dahi aşılması [*bu zıtlığın da ötesine geçilmesi*] gerekir. İşte Lao-Tzû da Varlık ile "Adem"in bu zıtlığının ardında sözle aslā ifâde edilemeyen, ve kendisinin de [*bu yüzden*] sembolik olarak *hsüan* dediği *Bir-Şey* hissetmektedir. Bu kelime "kırmızı" ile "siyah"ın bir karışımı olarak algılanmaktaydı. Bu, belirli bir merhaleden sonra Kendisini bilkuvve [*kırmızının remzettiği*] Onbin-Nesne'ye hâmile gibi izhâr eden ve [*siyahın remzettiği*] mutlak sûrette "görünmeyen" *bir-şey*, derinliklerine i-nilmesi mümkün olmayan bir Sırr için çok yerinde bir ibâredir. Lao-Tzû Mutlak'ı (*Tao'yu*), bu Sırların Sırrı'nda, Varlık ile Adem'in daha henüz biribirlerinden tefrik olunmadıkları bir hâl olarak, yâni "Varlık ile Adem'in bir ve aynı şey oldukları" nihaî metafizik hâl olarak görmektedir.

Sırların Sırrı [*Sırr'u-l Esrâr, Gayb'u-l Guyûb, Amâ', Dipsiz Karanlık*] olduğu sürece Mutlak'ın (ya da Tao'nun) kevnî âlem ile bir ilgisi yokmuş gibi görünmektedir. Ama biraz önce de müşahede etmiş olduğumuz gibi, bu büyük Gayb'ın tam karanlığı içinde kevnî olayların zuhurunun belli belirsiz bir önsezisini tesbit etmiştik. Ve Sırların Sırrı'na da, aynı zamanda, " Mû'cizeler'in Kapısı" da denilmekteydi. Bir sonraki bölümde Onbin-Nesne'nin [*yâni Kesret'in*] bu kapıdan dışarı çıkması süreciyle meşgûl olacağız.

* * *

2/VIII. BÖLÜM

SAYISIZ MÛCİZELERİN KAPISI

Bir önceki bölümde "Tao" adının, neresinden bakılırsa bakılsın, aslında adlandırılmaması gereken bir şey için uydurulmuş bir ifâdeden, iğreti bir addan başka bir şey olmadığını öğrenmiş bulunmaktayız. "Tao", doğrusunu söylemek gerekirse, sembolik anlatımın dahi ötesinde kalan *Bir-Şey*'e delâlet etmek üzere uygun seçilmiş olan bir semboldür. Bununla beraber, bu temel anlayışa dayanarak, Lao-Tzû'nun yaptığı gibi, biz de bu ibâreyi Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun âleme fizik-ötesi [*metafizik, bâtınî*] bakışlarının tasvîrinde kullanabiliriz.

Lao-Tzû'nun: Sırr [*ya da Gayb, çincesi: hsüan*], Adem (*wu*) ve Varlık (*yu*) diye tefrik ettiğini görmüş olduğumuz Mutlak'ın üç ezelî vechesinden âşikârdır ki Tao adı uygun bir biçimde ancak ilkine uygulanabilir. Gerisi ise yâni Adem, Varlık ve hattâ bu sonuncusundan südûr eden "Onbin-nesne" dahi hepsi de istisnâsız Tao'dur ama öncelikli olarak değil. Bunlar Sırların Sırrı'nın [*Sırrü's-Sırr*, *ya da Sırrü'l-Esrâr*] zâtını izhâr ederken tecellî eden çeşitli safhalar açısından Tao'durlar. Başka bir deyimle, bu safhaların her biri: tâlî [*ikincil*], türetilmiş ve sınırlandırılmış vechesiyle Tao'durlar. Bununla beraber mahzâ Olumsuzluk olan Adem safhası söz konusu olduğunda "sınırlılık" ya da "taayyün" [*belirlilik*] o kadar zayıf, o kadar belli belirsizdir ki bu hemen hemen "lâtaayyün" ile aynı gibidir.

Bununla beraber, "Adem" kavramı "Varlık" kavramının zıddı ya da O'nun aksi olarak tefrik ve temyiz edilerek algılandığı sürece, Adem safhasının dahi Tao'nun nihaî ve mutlak safhası olmadığı bir gerçektir. Bu doğrultuda nihaî ve mutlak safhasına erişmek için, Çuang-Tzû'nun yaptığı gibi, bizzat Adem kavramını ve Adem ile Varlık arasındaki farkı reddetmemiz, ve kavramsal olarak "Ademin-ademi" ya da "Ademin-ademinin-ademi"ni vaz etmemiz gerekir. Bunları bir önceki bölümün ilk sayfalarında öğrenmiş bulunmaktayız.

Bu bölümde Tao'nun artık öncelikle bu mutlak vechesiyle değil de O'nun yaratılmış olan âleme yönelik vechesiyle meşgûl olacağız. İlgi odağımız da Tao'nun yaratıcı faaliyeti meselesi olacaktır. Bu durumda, buradaki tasvirimiz Sırların Sırrı mertebesinden birazcık aşağıdaki bir safhayla başlayacaktır.

Biraz önce: "*Sırların Sırrı mertebesinden birazcık aşağıdaki bir safha*" ibâresini kullanmış bulunuyorum. Bu ise kevnî âlemden hareket ederek sahfa safha Mutlak'a (*Hakk'a*) doğru seyrimizde erişebilmeyi umduğumuz son ve nihaî safhadır. Zîrâ, yu-

karıda da görmüş olduğumuz gibi Tao'nun Sırr mertebesinin bu kevnî âlemle hiç bir irtibâtı yoktur. Bu da bize, Lao-Tzû'nun:

Tao "Onbin-nesne"nin [*Kesret'in*] Tahıl Ambarı'dır[173],

dediğinde onun Tao kelimesiyle "Sırların Sırrı'nın hemen birazıcık altındaki bir mertebeye" işâret etmekte olduğunu idrâk ettirmektedir. Tao, işte tam bu mertebede "Onbin-nesne"nin Tahıl Ambarı olarak idrâk edilmelidir. Zîrâ Tao işte tam bu safhada yaratıcı vasfını izhâr etmektedir. Burada "tahıl ambarı" deyimi açıkça, Mutlak-'ın [*Hakk'ın*], bütün nesnelerin bilkuvve içinde bulunduğunu imâ eden ontolojik kaynak [*varlık kaynağı*] olduğu tasavvurunu yansıtmaktadır. Geçen bölümün sonuna doğru alıntı yapıp da açıkladığımız pasajda Lao-Tzû Tao'nun bu vechesinden "ezelî ve gerçek Adem" ya da "Adsız" [*İsimsiz*] diye söz etmekteydi. Şunu da kaydetmek gerekir ki, aynı pasajda, "Adsız"ın "Semâ'nın ve Arz'ın Başlangıcı" olduğu da söylenmekteydi. "Adsız" ya da "Adem" mertebesinde bulunuyorken Mutlak bilfiil Semâ ve Arz değildir. Ama Semâ ve Arz olmağa yönelmiş bulunmaktadır. Yâni O, zâten bilkuvve Semâ'dır da, Arz'dır da. Ve "Semâ ve Arz" deyimi de burada apaçık daha felsefî bir terim olan "Varlık" ile eşanlamlıdır.

Bu noktada Lao-Tzû sistemine bir başka önemli terimi, "Bir"i ithâl etmektedir. Bu incelemenin birinci kısmı olan ***İbn Arabî'nin "Fusûs"undaki Anahtar-Kavramlar***'da *ahadiyyet* ve *vâhidiyyet* şekilleri altında "bir" kavramının Hakk'ın tecellîleri ile ilgili olarak İbn Arabî'nin düşüncesinde nasıl önemli bir rol oynadığını göstermiştik. "Bir" kavramı Lao-Tzû'nun düşüncesinde de bundan daha az önemli bir rol oynuyor değildir.

Lao-Tzû için "Bir", Tao'ya en yakın olan bir şeydir; bu "Sırların Sırrı" anlamında alındığında hemen hemen Tao'dur. Ama Sırr olarak alındığında Tao'nun tam olarak aynı da değildir. Bu Tao'nun, artık Varlığa doğru müsbet bir biçimde harekete geçmiş olan safhasını temsil etmektedir.

Bu durumun ilgi çekici bir açıklaması *Semâ ve Arz Hakkında* başlıklı bir bölümde Çuang-Tzû'nun bir pasajında bulunmaktadır. Bu bölüm Çuang-Tzû'nun bizzat kendi kaleminden çıkmış olmayabilir. Ama bu, pasajın öneminden bir şey kaybettirmemektedir. Bu pasaj şöyledir:

Âlemin yaratılışından önce[174] sâdece Ademin-Ademi vardır[175]. (Bundan sonra)

[173] Çincesi *ao*; ***Tao Tê Çing***, LXII.

[174] Çuang-Tzû burada da durumu kronolojik sırayı gözeterek târihî gelişmesi içinde tasvîr etmektedir. Ama bunu bu türlü tasvîr ederken gerçek amacının da, nesnelerin târihiyle hiç bir ilgisi olmayan, metafizik [*yâni fizik-ötesi, mânevî*] bir olgu olduğu âşikârdır. "Âlemin yaratılışından önce" deyiminin işâret etmekte olduğu durum da buna uygun olarak geçmiş [*mâzî*] değildir; tıpkı geçmişle ilgili olduğu ve tıpkı gelecekle de ilgili olmaya devâm edeceği gibi, bu doğrudan doğruya hâl [*şimdiki zaman*] ile ilgilidir.

[175] Bu pasajın açılış cümlesini yorumlarken Ç'ind Hânedânı döneminden Lin Yün Ming'i izledim. Ama Kuo Hsiang tarafından temsil edilen ekolde bu cümle: "Âlemin yaratılışından önce Adem vardı. (*Yâni*) Varlık da yoktu, Ad da yoktu" şeklinde çevrilebilecek bir şekilde ifâde edilmektedir.

> Adsız zuhur eder. Bu kendisinden Bir'in neşet ettiğidir. Şimdi ortada Bir vardır ama henüz daha sûret zuhur etmiş değildir (yâni varlığa ait sûretlerin hiç biri henüz belirgin değildir. Ama (Onbin-Nesne'den) her biri onu (yâni iştirâk yoluyla Bir'i) iktisâb ederek varlık kazanır. Bu özel bağlamda ona (yâni Bir'e) Fazîlet[176] [*ya da İffet*) denir.
>
> Böylece (bizâtihî varlık safhasında iken Bir) herhangi bir sûret izhâr etmez. Ama buna rağmen gene de (Onbin-Nesne'ye) bölünmüşlüğü (bilkuvve) ihtivâ eder.
>
> (O hâliyle bilfiil bölünmüş olmadığından) gene de herhangi bir çatlağı yoktur. Buna ([*yâni*] sayısız nesnelere bölünüp farklılaşma imkânına) Emir[177] [*Emr*] denir.

Bu önemli pasaj Bir'in, "Sırr olarak Tao"nun aynı olmadığını kesin bir biçimde açıklamaktadır. Çünkü Tao'da her ne kadar varlık yönünden bir imkânın mevcûdiyeti gözlenebilmekteyse de Bir böyle bir imkâna değil böyle bir imkânın gölgesine dahi izin vermemektedir. O *mutlak* Mutlak'dır.

"Bir" mertebesinde iken Tao tümüyle "belirlenmiş" ya da "kayıt altına girmiş, sınırlandırılmış" olmasa bile artık bir şekilde "taayyün" etmiş durumdadır. Bu, Çuang-Tzû'nun vermiş olduğu açıklamaya göre, Adsız (ya da Adem) safhasından sonra gelen metafizik bir safhadır ki bu da iptidaî Ademin Ademi safhasından sonra gelmektedir. Ve bu vasfıyla da bu safha Adem ile Varlık arasında bir ara safhadır. Adem'in son ve Varlığın da ilk noktasında bulunmaktadır.

Şu hâlde, "Bir" bilfiil Varlık değil, fakat bilkuvve (*potansiyel olarak*) Varlık'tır. Bu, henüz zuhur etmemiş, kendisini izhâr etmemiş fakat süreklilik arzeden metafizik bir hâldir. Bu kendisini farklılaşmaya hazırlayan ve Tao'nun yaratıcı faaliyetinin tümüyle tecellî edeceği birliktir [*vahdet hâlidir*].

Tao'nun Âlem'in yaratılışında tecellî eden yaratıcı faaliyetinin ortaya koyduğu bütün bu süreç ile Onbin-Nesne, Lao-Tzû tarafından, şu şekilde tasvîr olunmaktadır:

> Tao "bir"i, "bir" ise "iki"yi, "iki" ise "üç"ü ve üç" de Onbin-Nesne'yi üretir.

---

[176] Çincesi: *tê*. Bu da, ileride göreceğimiz gibi, Lao-Tzû'nun anahtar-kavramlarından biridir. ***Tao Tê Çing***'in ismi dahi (Tao'nun [*ya da Yol'un*] ve Fazîlet'in [*ya da Fazîlet'in*] Kitabı) bunun önemine işâret etmektedir. *tê* kelimesi harfi harfine "kazanma [*iktisâb*]" ya da "kazanılmış şey [*mukteseb*]" demektir ve bu, var olan her bir nesnenin muktesebi olarak Bir'e delâlet etmektedir. Kelimenin semantik yapısı Çuang-Tzû'nun bu pasajda vermiş olduğu açıklamayla iyice vuzuha kavuşmuş bulunmaktadır.

[177] Çincesi: *ming*. Buradaki "emir"i [*arapça telâffuz edildiği şekliyle*] islâmî "emr" [*İlâhî Emr*] kavramıyla mukāyese etmek gerekir. Çincede buna tekābül etmekte olan kavram çoğu kere "Semâvî Emir" *t'ien ming* anlamındaki deyimle ifâde edilmektedir. Bunun altında yatan: "Varlık Âlemi'ndeki her şeyin Bir'in Emri'ne uygun olarak nasıl olması lâzımsa hâlen de öyle olduğu" düşüncesidir. Her şey Bir'e katılmış bulunmakta ve O'ndan alacağını [*müktesebâtını*] almış olmaktadır; ama bunların her biri O'ndan alacağını kendine özgü bir biçimde almış olmaktadır. İşte bunun içindir ki, her nesnenin kendi varlığını Bir'e borçlu olmasına rağmen, âlemde bir nesne bir diğerinin tıpıtıpına aynı değildir. Bütün bu söylediklerimiz bizi ister istemez "kader" meselesiyle karşı karşıya bırakmaktadırlar. Bu ise daha sonra konu edilecektir.

> Bu Onbin-Nesne[*nin her biri*] sırtında Yin'i[178] [*karanlığı, Celâl'i*] taşır, ve Yang'ı[179] [*nûru, Cemāl'i*] kollarıyla kucaklar, ve (Yin ile Yang'ın harmanından [*Celâl ile Cemâl'in biribirine mezc edilmesinden*] oluşan) âhengin diri kuvvetiyle uyumlu bir yapıya sâhiptir.[180]

Çuang-Tzû'nun yukarıda zikredilmiş olan açıklamasına uygun olarak, pasajın başındaki Tao kelimesinin Sırr'ın kendisini Adsız olarak izhâr ettiği safhaya delâlet ettiğini kabûl etmek gerekmektedir. Zîrâ kesin konuşmak gerekirse, Sırların Sırrı herhangi bir şeyin sebebi olmamaktadır. O böyle bir faaliyetin üstünde ve ötesindedir. Buunla birlikte Lao-Tzû burada bu kelimeyi, bir bakıma daha gevşek bir kapsamda da kullanıyor ve buna mevcûd ne varsa hepsinin metafizik Memba'ı [*prensibi, ilkesi, aslı*] olarak Mutlak anlamını da yüklüyor olabilir.

Bu nihaî metafizik memba'dan, ya da daha doğrusu Adem safhasındaki bu metafizik memba'dan, "Bir" hâsıl olmaktadır. Biraz önce de görmüş olduğumuz gibi, "Bir" bütün nesnelerin metafizik Vahdeti yâni bütün nesnelerin Onbin-Nesne [*Kesret Âlemi*] olarak henüz daha zuhura gelmeden önce bir *kaos* [*karmaşa*] içinde örtülü bir hâlde bulundukları iptidaî Vahdet'tir.

İşte "iki", yâni Semâ [*Mânevî Âlem*] ve Arz'ın [*Maddî Âlem'in*] evrensel ikiliği bu Vahdet'te zuhura gelmektedir. Bunlardan Semâ Yang ilkesini ve Arz da Yin ilkesini remzetmektedir. Bu safhada Tao kendisini Varlık ve Adlanmış-Olan olarak izhâr etmektedir. Daha önce zikredilmiş olan bir pasajdan öğrenmiş olduğumuz vechile[181] Adlanmış-Olan, "Onbin-Nesne'nin Anasıdır". Bununla beraber, "iki"nin "On-bin-Nesne'nin Anası" olarak harekete geçmesi için üçüncü prensibe, Yin ile Yang'in birliğinin hâsıl ettiği "uyumun diri kuvveti"nin zuhuruna yol açması gerekir. "İki üçü hâsıl eder" deyimi bu safhada Âlem'in yaratılışına işâret etmektedir.

Bu üç aslın ortak etkisinin sonucunda Onbin-Nesne de hâsıl olur. Bu şu demektir ki varlığa bürünmüş olan her nesnenin, istisnâsız, üç bileşeni bulunmaktadır: 1) "sırtında taşıdığı" Yin, 2) "kollarıyla kucakladığı" Yang, ve 3) bu iki elemanı birlik içinde uyumlu bir biçimde tutan diri kuvvet.

Semâ ve Arz'ın yâni İkilik, Varlık ya da Adlanmış-Olan safhasındaki Tao'nun "Onbin-Nesne'nin Anası" olarak telâkki edildiğine dikkat etmek gerekir. "Ana" ile "çocukları" arasında sıkı bir doğal bağ bulunur. Bu "Onbin-Nesne"nin Semâ ve Arz'a en sıkı en gizli bağlarla bağlı olduğunu telkin etmektedir. Bu Onbin-Nesne, Adlanmış-Olan olarak, Tao'nun en sâdık sûretini sağlamaktadır.

> Semâ'nın altındaki her bir şeyin, bütün nesnelerin Anası nazarıyla bakabileceğimiz bir başlangıcı vardır.

---

[178] yâni karanlık ve negatif Kozmik elemanı.
[179] yâni aydınlık, pozitif elemanı.
[180] ***Tao Tê Çing***, XLII.
[181] ***Tao Tê Çing***, I. *Bk.* sayfa: ....

"Ana" bilindi miydi "çocuklar" da bilinir. Eğer bir kimse "çocuklar"ı bilip de buradan hareketle "ana"ya rücû edecek ve ona sıkı sıkı yapışacak (yâni onu gözden kaybetmeyecek) olursa ömrünün sonuna kadar aslā hatâya düşmez[182].

Bu kelimeler Adlanmış-Olan ya da Varlık safhasındaki Tao ile kevnî âlem arasındakı sıkı ontolojik bağı sembolik bir biçimde tasvîr etmektedir. Kevnî nesnelere Adlanmış-Olan'ın "çocukları" nazarıyla bakılmalıdır. Bu, bunlara Adlanmış-Olan'ın kuru kuruya objektif ürünleri nazarıyla bakmamak gerektiğine delâlet etmektedir. Bunların arasında [*âdetâ*] bir kan bağı mevcûddur.

Adlanmış-Olan ya da Semâ ve Arz, Tao'nun yavaş yavaş gelişiminin bir safhasından başka bir şey olmadığından aynı ilişkinin Tao ile kevnî nesneler arasında da geçerli olduğunu söylemek gerekir. Neresinden bakılırsa bakılsın, kevnî nesneler de zâten Tao'nun gelişmesinde bir safhadır.

Burada "Tao'nun yavaş yavaş gelişmesi" diye bir deyim kullanmış bulunuyorum. Ama biz gâyet iyi biliyoruz ki Tao tarafından kevnî olaylar âlemine yönelik herhangi bir hareket Bir'in bulunduğu safhada başlamaktadır. Bir, Tao'nun yavaş yavaş gelişimindeki başlangıç noktasını temsil etmektedir. Kevnî âlemdeki her şey Bir ile paylaşım içindedir. Bu şekilde her şey tarafından paylaşılan Bir her şeyin ontolojik nüvesini teşkil etmektedir. Bizâtihî yâni Sırr olarak Tao ise bu safhanın ötesinde kalmaktadır. Böylece Lao-Tzû, Tao'ya iştirâk eden kevnî nesnelerden söz ederken sık sık Bir'i zikretmektedir. Buna göre daha gevşek bir anlamda "Tao" kelimesi bu anlamda da kullanılabilir, ve Lao-Tzû da bunu Tao'nun bu özel vechesiyle ilgili olarak kullanmaktadır. Ama en dakîk kullanımında "Bir" bu kabil bağlamlar için uygun olan deyimdir.

Semâ "Bir'e Erenler'den" olunca berrâklaşır [*tertemiz olur*],
Arz "Bir'e Erenler'den" olunca sâkinleşir,
Rûhlar "Bir'e Erenler'den" olunca ilâhîleşir,
Vâdi "Bir'e Erenler'den" olunca dolar,
Onbin-Nesne "Bir'e Erenler'den" olunca hayat bulur [*Hayy olur*],
Yöneticiler "Bir'e Erenler'den" olunca âlemin miyârı olur,
Bütün bunların oldukları gibi olması hep Bir'dendir.
Eğer Semâ bu sebebden dolayı berrâk olmasaydı, yırtık yırtık olurdu,
Eğer Arz bu sebebden dolayı sâkin olmasaydı, çökerdi,
Eğer Rûhlar bu sebebden dolayı ilâhî olmasalardı, hiç bir şeye güçleri ermezdi,
Eğer Vâdi bu sebebden dolayı dolu olmasaydı, kururdu,
Eğer Onbin-Nesne bu sebebden dolayı diri olmasaydı, yok olur giderdi,
Eğer Yöneticiler bu sebebden dolayı mi'yâr olmasalardı, alaşağı edilirlerdi[183].

Bu pasajın ilk bölümü âlemdeki her bir şeyin ne olması gerekiyorsa, Bir'e katılımı hasebiyle, o şey olduğunu ifâde etmektedir. Kevnî nesneler açısından bakıldığın-

---

[182] ***Tao Tê Çing***, LII.
[183] ***Tao Tê Çing***, XXXIX.

da hâlen vuku bulan Bir'e katılımdır; fakat Tao açısından bakıldığında ise bütün bunlar Tao'nun "Bir" hüviyeti altındaki yaratıcı faaliyetidir.

Pasajın ikinci bölümü ise bu fikri geliştirmekte ve, en yüce mertebeden en alt mertebeye kadar, âlemde var olan her bir nesnede Tao'nun "Bir" sûreti altında bilfiil hâzır ve nâzır olduğunu vurgulamaktadır. "Bir" her şeyin ontolojik temeli olması bakımından her şeyde mevcûddur. Her bir nesnede o nesnenin ontolojik temeli [*varlığının temeli*] olarak fâildir. Her bir nesnede bu nesnenin kendine özgü ontolojik yapısıyla uyum içinde [*yâni bu nesnenin a'yân-ı sâbitesi'ne uygun*] olarak fâil olur; bundan dolayıdır ki gök berrâk, arz sâkin, vâdi de suyla doludur, vs... Eğer "Bir"in bu faaliyeti olmamış olsaydı âlemde hiç bir şey varlığını gerektiği gibi muhafaza edemezdi.

Bu anlamda Tao her şeyin içinde meknûz olan [*bir hazîne gibi gömülü bulunan*] Memba'dır. Bu bütün kevnî âleme nüfûz edip yayılmış olup her nesne onun ontolojik [*yâni varlık kazandırıcı, Hilkat*] faaliyetinin tesiri altındadır. Hiç bir nesne,Tao'nun bu "her yerde hâzır ve nâzır olması"nın dışında değildir.

> Semavî Tao mücâdele etmeksizin yenmesini bilir. Konuşmaz ama (başkalarını kendi çağrısına) cevap ver[*dir*]ir. Çağırmaz ama nesneler kendiliklerinden O'na gelirler. Her şey için mükemmel düzenlemeler yapar. Semâ'nın büyük ağının yalnızca geniş delikleri vardır ama bunların arasından hiç bir şey süzülüp gitmez[184].

Tao'nun kevnî âlemde "her şeyde hâzır ve nâzır olması"nı, tamâmen farklı bir şeyin dışarıdan kevnî âleme gelip de nesnelere konması şeklinde algılamamak gerekir. Başka bir tarzda söylemek gerekirse, kevnî nesneler kendilerine ait olmayan bir kuvvetin etkisi altında hareket ediyorlar değildir. Aksine, kevnî âlemdeki nesnelerin Tao'nun bizzat üstlendiği [*kendine lâyık gördüğü*] farklı sûretler olmalarından ötürü Tao her nesnede "hâzır ve nâzır" olmaktadır. Ve işte bu da, "Onbin-Nesne'nin Ana"sının Tao olduğunu söylediğinde Lao-Tzû'nun gerçekten de murâd ettiği şey olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Tao ile âlemdeki mevcûd nesneler arasında ontolojik bir fark bulunmamaktadır.

Şu hâlde, kevnî nesnelerin Tao'nun faaliyeti dolayısıyla nasıl olmaları gerekiyorsa hâlen öyle oldukları metafizik açıdan her ne kadar doğruysa da, kendi açılarından bakıldığında, bunlar nasıl olmaları gerekiyorsa kendilerine yabancı bir şeyden ötürü değil de gene kendi tabîatlarından ötürü olmaktadırlar. Lao-Tzû da bu anlamda "Onbin-Nesne'nin tabîatlarından (ya da Tabîat'ından)" söz etmektedir. Burada "tabîat" diye tercüme edilen *Tzû jan* kelimesinin tamı tamına "kendiliğinden-öyledir" demek olması anlamlıdır. Zâten olduğunu olması için hiç bir şey başka bir şey tarafından zorlanmamaktadır. Her şey "kendiliğinden-öyledir". Ve bu biraz önce de söylediğim gibi, ancak ve ancak, her yerde hâzır ve nâzır olan Tao ile her birinin varlık membaı olduğu nesneler arasında ontolojik bir fark bulunmamasından dolayı mümkündür. Bir nesneyi doğurtan, büyüten, geliştiren ve sonra da kendi menşeine geri

---

[184] ***Tao Tê Çing***, LXXIII.

döndüren muharrik kuvvet, yâni her nesnenin kendi tabîatında bulunan varlık kuvveti, aslında her nesnede kendini sınırlandırarak izhâr eden Tao'dan başka bir şey değildir.

Tao fiilini bu türlü izhâr ederken de herhangi bir şeyi zorlamakta değildir. İşte bu Tao'nun meşhur "Adem-i İcraat"ının (*wu wei*) anlamıdır. Ve Tao hiç bir şeyi zorlamamakta olduğu içindir ki Onbin-Nesne'nin her biri "kendiliğinden-öyledir". Buna uygun olarak da, ileride göreceğimiz gibi Tao'nun en mükemmel tecellîgâhı olan "Kutsal İnsan" de hiç bir şeyi zorlamaz.

> Böylece "Kutsal İnsan" Onbin-Nesne'nin "kendiliklerinden-öyle olmaları"nda yalnızca hazır bulunur. Herhangi bir müdâhaleye kalkışmaz (yâni nesneleri, tabîatları dolayısıyla olduklarından başka bir şey olmaya bililtizam zorlamaktan berîdir).
>
> Durgunluk ve sessizlik; işte "tabîat" (ya da "kendiliğinden-öyle-olmak") budur. Bunun içindir ki bir kasırga bütün bir sabah boyunca sürmez. Bunun içindir ki bardaktan boşanırcasına yağan bir yağmur da bütün bir gün sürmez. Pekiyi bunlara sebeb olan kimdir? Bu Semâ ile Arz'dır. Mâdem ki Semâ ve Arz bile bu olayları uzunca bir zaman sürdürmekten âcizdirler, o zaman insan bu işi nasıl becersin (yâni tabîata aykırı bir durumu muhafaza etmekte nasıl başarılı olsun)?

Var olan nesnelerin "Tabîat"ı ya da "kendiğinden-öyle-olmaları" fikri bizi hemen bir başka önemli kavrama: Fazîlet [*ya da İffet, Erdem*] (*tê*) kavramına sevk etmektedir. Gerçekten de *tê*, bir nesnenin "kazanmış olduğu" bir şey nazarıyla bakıldığında o nesnenin "tabîat"ından başka bir şey değildir. *Tê*, bir nesnede o nesnenin ontolojik bâtınî nüvesi sûretinde fail olduğu vechile Tao'dur. Buna göre bir Fazîlet Tabîat'ın tıpatıp aynısıdır; bu ikisi arasındaki tek fark Fazîlet kavramı söz konusu olduğunda, Tao'nun nesnenin katıldığı bir şey olmasına karşılık Tao söz konusu olduğunda da Tao'nun, bu nesnenin nesneyi "kendiliğinden-öyle" kılan hayat ve varlık bahşeden kuvvet olarak telâkki edilmesidir.

Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi her şey ("Bir" safhasında) Tao'ya katılır. Ve Tao'ya katılmış olmakla da kendi varlığının da nüvesini iktisâb etmiş [*kazanmış*] olur. Wang Pi'nin de dediği gibi: "Tao'nun bütün her şeyin nihaî kaynağı olmasına karşılık Fazîlet (*tê*) her şeyin Tao'dan iktisâbıdır". Ve bir nesne ne ise ve ne olursa hep kendi Fazîlet'inin "tabiî" amelinden ötürüdür.

Burada bir nesnenin Fazîlet'inin "tabiî" ameli olarak telâkki edilen şeyin aslında Tao'nun amelinden başka bir şey olmadığı Lao-Tzû'nun metafizik sisteminin kendine özgü özelliğidir.

Tao bir nesnedeki yaratıcı faaliyetini bu nesnenin kendi varlık membaının istidâdında icrâ eder, öyle ki Tao'nun faaliyeti bizâtihî nesnenin faaliyeti olur. İşte bu noktada İbn Arabî'nin, Hakk'ın kavranılması mümkün olmayan derinliğinden südûr ederek mümkün bütün Varlığa nüfûz edip yayılan ve âlemdeki bütün kevnî nesnelere varlık bahşeden "Nefes-i Rahmânî" ya da daha genel bir biçimde Rahmet kavramıyla

mukāyese edilebilecek bir kavramla karşılaşmış olmaktayız. Bu bağlamda M.Ö. 7 yüzyılın meşhur devlet adamı Kuan Çung'a izâfe edilen *Kuan Tzû'nin Kitabı*'ndaki bulduğumuz şu ilgi çekici beyânı kaydetmekte de fayda vardır: " Fazîlet (*tê*) Tao'nun merhametini dağıtması amelidir", yâni Fazîlet Tao'nun bütün her şeye karşı izhâr ettiği Merhamet'tir. Ve bu Merhamet fiili, Kuo Jo Mo Jo'nun da dediği gibi, "Onbin-Nesne'nin büyütülüp rızıklandırılması" şeklinde somut olarak gözlenebilen bir şeydir.

Bu anlayış tarzı Lao-Tzû'nun Fazîlet'in faaliyeti hakkındaki aşağıdaki pasajındaki îkazıyla da uyum içindedir:

> Tao (Onbin-Nesneye) hayat verir. (Bunlar varlık kazandıkları zaman da) Fazîlet'i onları rızıklandırır. Nesneler (böylece) sûretlere bürünür ve doğal bir sâikle gelişimlerini tamamlarlar.
>
> İşte bunun içindir ki istisnâsız Onbin-Nesne'nin hepsi de Tao'ya sınırsız tâzim, Fazîlet'e de saygı gösterirler. Tao'ya bu tâzim ve Fazîlet'e de bu saygı birileri tarafından emredilmiş olmayıp kendiliğindendir. Bunlar ezeldenberi kendiliğinden olagelmiştir.
>
> Tao onlara hayat verir. Fazîlet ise onları ihtimam altına alır, büyütür, rızıklandırır, olgunlaştırır, belirli bir sûretle donatır, muhkem kılar, yüceltir ve korur.
>
> Tao böylece Onbin-Nesne'ye Kendine ait olduklarını savunmaksızın hayat verir. Fazîlet sûretinde Tao onlara nice hayırlı işler yapar da gene bununla övünmez.
>
> Nesneleri büyütür ama üzerilerinde hiç bir selâhiyet iddiasında bulunmaz. İşte bu benim Sırlı Fazîlet dediğim şeydir[185].

Daha önce Lao-Tzû'nun Tao'ya nasıl "geçici olarak" ve "mecbûren" "isimler" verdiğini, yâni O'nu değişik sıfatlarla tasvîr ettiğini gördüktü. Lao-Tzû, buna benzer şekilde, Fazîlet'te de birçok sıfat ya da vasıf tefrik etmektedir. Ve buna uygun olarak da sanki Fazîlet'in çeşitli türleri varmış gibi Fazîlet'e de çeşitli isimlerle hitab etmektedir. Biraz önce karşılaşmış olduğumuz Sırlı Fazîlet (*hsüan tê*) bunlardan biridir. Bununla ilgili başka isimler de şu pasajda karşımıza çıkmaktadır:

> En saf beyazın kirli görünmesi gibi "yüce" Fazîlet (*şang tê*) de bir vâdîye benzer.
> "Geniş" Fazîlet (*kuang tê*) yetersiz görünür.
> "Sağlam" Fazîlet (*çien tê*) zayıf görünür.
> "Basit" Fazîlet ise kirli görünür.

Nasıl ki Tao'nun çeşitli isimleri Tao'nun farklı türlerine işâret etmiyorsa bütün bu isimler de Fazîlet'in çeşitli "tür"lerine delâlet etmemektedirler. Bunlar, yalnızca, bizlerin lâyık olduğu vechile ve bizâtihî bir tasnife tutulması mümkün olmayan Fazîlet'-te, "bilmecbûriye" tefrik etmekte olduğumuz farklı "vecheler"e işâret etmektedirler. Fazîlet, bu anlamda ve yalnızca bu anlamda: "yüce", "geniş", "sağlam", "basit" vs... dir.

---

[185] ***Tao Tê Çing***, LI.

Bununla beraber özel olarak zikredilmesi gereken bir husus vardır. Bu da *Tao Tê Çing*'de "yüce" Fazîlet ile "alt kademeden" Fazîlet arasında gözetilmekte olan farktır. Bu fark Fazîlet'in kevnî âlemde tecellîleriyle kendini izhâr eden Tao'nun büründüğü somut sûretler olmak hasebiyle nesnelerin "doğal olmayan" yâni belirli bir maksatla yaptıkları müdâhalelere mâruz kalmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Oldukça mizahî bir biçimde, tabîatı gereği, Fazîlet'in ve dolayısıyla da Tao'nun en mükemmel tecellîgâhı olması gereken İnsan, Fazîlet'in faaliyetine bu yönde engel olabilecek tek yaratıktır. Çünkü İnsan'dan başka, "belirli bir maksatla" fâil olan hiç bir şey yoktur. Nesneler tabîatları gereği nasıl olmaları gerekiyorsa öyledirler ve bunların her biri de kendi "tabîatı" ile uyum içinde hareket eder. Ne yaparlarsa, onu yapmak hususunda kendilerinden en ufak bir maksat işin içine katılmaksızın yapılmış olur. Buna karşılık İnsan, kendisinde tabîatı gereği bulunan Fazîlet'i, Tao'nun mükemmel bir tecellîgâhı olmak ve Fazîlet'ini "yüce" kılmak maksadıyla "düşürebilir"[186].

> "Yüce" ***Fazîlet*** Fazîlet-dışıdır. İşte bunun içindir ki Fazîlet'*dir*.
> "Alt kademeden" Fazîlet aslā-terk-edilmeyecek-Fazîlettir. Onun içindir ki ***Fazîlet*** değildir.
>
> "Yüce" ***Fazîlet*** fâil değildir, fâil olması için bir maksadı yoktur; bunun içindir ki hiç bir şeyi icrâ edilmemiş bırakmaz.
>
> "Alt kademeden" Fazîlet ise belirli bir maksatla fâildir; bunun içindir ki nesneleri icrâ edilmemiş bırakır[187].

"Yüce Fazîlet'li bir İnsan'ın fazîletli olmak gibi bir amacı yoktur" diye de tercüme edilebilen "Yüce Fazîlet Fazîlet-dışıdır" cümlesi "yüce" Fazîlet'in, Fazîlet'inin idrâkinde olmasa bile, insanda tümüyle ve kemâliyle gerçekleşen Fazîlet'ten ibâret olduğunu kastetmektedir. İdrâk burada Tao'nun doğal bir biçimde tecellîsine engel olur. Böyle bir durumda, Tao'nun tecellîsinden başka bir şey olmayan Fazîlet tam anlamıyla kâmil olmaz, "alt kademeden" olur. Çünkü bir insan Fazîlet'i tam anlamıyla idrâk ederse bu sefer onu aslā elden kaçırmamak için çaba sarfeder. Bu bilinçli çaba ise Tao'nun Fazîlet olarak [*kemâliyle*] tecellî etmesine set çeker.

Böyle bir durumdaki fazîlet "alt kademeden", yâni bozulmuş ve kemâlden uzaklaşmış olarak telâkki edilmektedir; zîrâ gerektiği gibi Tao ile birlik hâlinde olacak yerde fazîlet bu ikisi arasında bir tür farkın gözlenmesine müsâit biçimde, Tao'dan sanki uzaklaştırılmış olmaktadır.

---

[186] Burada tasvîr edilmekte olan fikir İbn Arabî'nin İnsan'ın Varlık sıralamasında bir bakıma en alt kademeden düzeyde bulunduğu fikriyle mukâyese edilebilir. Camadâtın [*hareketsiz nesnelerin*] nefisleri yoktur. Bu onları Rabb'in emirlerine kayıtsız şartsız mutî kılmaktadır; yâni bu demektir ki bunlar Rabb'in onların üzerindeki fiiline, Rabb ile aralarında herhangi bir engel olmaksızın, savunmasız bir şekilde mâruz kalmaktadırlar. Bu ölçekte ikinci sırayı bitkiler ve üçüncü sırayı da hayvanlar almaktadır. Sâhip olduğu Akıl dolayısıyla İnsan, bu bakış açısından, bütün Varlık âleminin silsile-i merâtibinde [*hiyerarşisinde*] en alt sırada bulunmaktadır. *Bk.* ***İbn Arabî'nin "Fusûs"undaki Anahtar-Kavramlar***.

[187] ***Tao Tê Çing***, XXXVIII.

> Büyük Fazîlet'in faaliyeti yalnızca Tao'nun Emr'ine uymaktır[188].

"Alt kademeden" fazîlet, Tao'nun Emri kadar, ve yalnızca bu emri değil fakat, insanın maksadını da izlemesi hasebiyle artık Tao'nun kâmil ve doğrudan doğruya tecellîgâhı olan Fazîlet değildir.

Bundan sonraki tartışma da bizi en doğal yoldan Adem-i İcraat (*wu wei*) meselesine sevketmektedir.

> Tao zamandan bağımsız olarak daimâ fâildir. O'nun faaliyeti Onbin-Nesne'yi [*Kesret'i*] yaratmak ve Fazîlet'iyle [*Rahmet'iyle*] onları rızıklandırıp bâtınî imkânlarının sınırına kadar yönlendirmekden ibârettir. Tao'nun bu yaratıcı faaliyeti gerçekten de büyüktür. Bununla beraber Tao bu büyük eseri onu yapmış olmak için ifâ etmez.

> Semâ ve Arz ezelî ve ebedîdirler. Semâ ve Arz neden ezelî ve ebedîdirler? Çünkü onlar bilinçli olarak kendileri için yaşamamaktadırlar. İşte onlara ezelî ve ebedî olabilmelerini sağlayan da budur[189].

Bu pasajda Tao, Semâ ve Arz olarak yâni Semâ ve Arz safhasında gösterilmektedir. Yukarıda görmüş olduklarımızdan dolayı böyle bir ifâdenin yol açacağı metafizik sonuçları artık bilmekteyiz. Bu ifâde burada tam yerinde söylenmiş bulunmaktadır; çünkü Tao'nun yaratıcı faaliyeti tıpatıp bu safhada zuhur etmektedir. Bundan sonraki pasajda da Lao-Tzû "Semâ ve Arz"ı bunların nihaî metafizik kökenine rücû ettirmektedir:

> Vâdinin rûhu ölümsüzdür. İşte bu benim Sırlı Dişi diye isimlendir-diğimdir. Sırlı Dişi'nin kapısı Semâ ve Arz'ın Kökü'dür. (Bu çeşitli sûretler altında Tao) ancak belirsiz ve karanlıkta [*görülebildiği kadarıyla*] görülmektedir. Buna rağmen gene de var olmakta devâm ediyor görünümündedir. Ve faaliyetinde de bilinçle bir şey yapmaya çabalıyor değildir[190].

Ne kadar tuhaf ve paradoks gibi görünürse görünsün, sırf "hiç bir şey yapmadığı" içindir ki her şeyi yapan Tao'dur. Biz belirli bir maksatla bir şey yapmak için gayret sarfettiğimiz zaman yapmayı ümid ettiğimiz o şeyi yaparız ama işte o kadar, ondan başkasını yapmış olmayız. Bundan ötürü beşerî faaliyetin alanı, dâima bilinç ve maksat tarafından değişen mertebelerde sınırlandırılıp belirlenmektedir. Tao'nun faaliyeti ise beşerinkinden tümüyle farklıdır.

> Tao, Adem-i İcraat'a uygun olarak iş görmektedir. Bundan ötürü de hiçbir şeyi icrâ edilmemiş bırakmamaktadır[191].

---

[188] ***Tao Tê Çing***, XXI.
[189] ***Tao Tê Çing***, VII.
[190] ***Tao Tê Çing***, VI.
[191] ***Tao Tê Çing***, XXXVII.

Şu hâlde eğer Tao kendi yaratıcı faaliyetinin bilincinde değilse, faaliyetinin sonuçlarının da bilincinde değildir. İşte birkaç sayfa öncesinde zikri geçmiş olan Sırlı Fazîlet bu düşünceye dayanmaktadır. Bu özel vechesiyle Tao bütün nesnelere karşı son derece merhametlidir. Onun bu faaliyeti hepsine rızık dağıtıcıdır. Bununla birlikte Tao nesnelerin üzerine yağdırdığı lûtuf ve ihsânları aslā saymaz. Her şey öylesine "tabiî bir biçimde", yâni Tao'nun bu nesnelere herhangi bir lûtuf ve ihsânda bulunma kaygusu olmaksızın, icrâ olunmaktadır ki nesnelerin mazhar olduğu bu lûtuf ve ihsânlar Tao'nun açısından hiç bir sûretle lûtuf ve ihsân teşkil etmezler.

> (Tao, Onbin-Nesne'yi) doğurur ve onları büyütür. Onlara varlık vermesine rağmen onların kendi mülkü olduğunu savunmaz. O kadar büyük işler yapar ama gene de bunlarla böbürlenmez. Nesneleri büyütür, idâre eder ama kendine köle etmez. İşte Sırlı Fazîlet böyledir[192].

Adem-i İcraat ilkesi yâni her şeyi "tabîat"ına terkedip bilinçli ve maksatlı hiç bir şey yapmamak ilkesi [*yâni tam teslimiyet*], Lao-Tzû'nun âlem görüşünde bu dünyâdaki ideal hayat tarzıyla ilgili olarak özel bir önem kazanmaktadır. İnsân-ı Kâmil ile ilgili daha sonraki bir bölümde bu konuya tekrar döneceğiz. Ben burada *Tao Tê Çing*'in, Lao-Tzû'nun aynı anda hem Tao'ya ve hem de İnsân-ı Kâmil'e atıfta bulunduğu bir başka pasajını zikretmekle yetineceğim. Bu özel pasajda İnsân-ı Kâmil, Tao için düşünülen ne varsa aynısı İnsân-ı Kâmil için de vârid olacak şekilde kendisini eksiksiz olarak Tao ile özdeş kılmış olarak takdîm edilmektedir.

> Bunun içindir ki İnsân-ı Kâmil kendisini Adem-i İcraat İlkesi'ne tâbi' kılmıştır [*yâni kayıtsız şartsız bir teslimiyet içindedir*]. Kelimelere başvurmadan öğretir. Onbin-Nesne [*Kesret*] zuhur eder de o bununla hiç övünmez. Üretir de ürettiklerine sâhip çıkmaz. [*Karşılığında hiç*] bir şey beklemeksizin fâildir. Eseri kemâle erince de artık onunla ilgilenmez. İlgilenmediği içindir ki eseri sürüp gider[193].

Böylece Tao kendi fiiliyle aslā övünmemektedir. Ne gerçekleştiriyorsa onu en küçük bir gerçekleştirme niyeti olmaksızın doğal olarak gerçekleştirmektedir. Tao'nun hem kendi yaratıcı faaliyetine ve hem de yarattığının somut sonuçlarına karşı tümüyle kaygısız olduğunu söyleyerek de aynı düşünceyi ifâde etmek mümkündür. Tao yarattığı âlemi umursamamaktadır. Bu bir anlamda Tao'nun bütün nesnelere tam bir özgürlük tanımakta olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Ama bir başka anlamda da bu, Tao'nun yarattıklarına karşı şefkatinin olmadığına işâret eder. Bunlar kendi hâllerine terkedilmiş gibidirler.

Bu husûsta Lao-Tzû ince bir istihzâ ile, Tao'nun hiç beşerî yanı (*insanlığı= jên*) bulunmadığını ifâde etmektedir. Daha önce de dikkati çekmiş olduğum gibi, *jên* Konfüçyüs ile onu izleyenler tarafından temel bir iffet olarak îtibar edilen bir kavramdır. Bu onların gözünde ahlâkî hasletlerin en yücelerinden biriydi.

---

[192] ***Tao Tê Çing***, X.
[193] ***Tao Tê Çing***,II.

> Semâ ve Arz'ın beşeriyeti yoktur. Bunlar Onbin-Nesne'ye içi saman dolu köpek kuklaları muâmelesi yaparlar[194].
>
> Aynı şekilde İnsân-ı Kâmil'lerde de beşeriyet bulunmaz. Onlar da halka tıpkı içi saman dolu köpek kuklalarına yapılan muâmeleyi yaparlar.

Lao-Tzû'nun bu paradoksal ifâdeyle anlatmak istediği Yüce Tao'nun, yüce olduğu için, Konfüçyüs'ün aksine, kendi faaliyetinde *jên* hasletine itibar etmemekte olduğudur. Çünkü *jên*, Lao-Tzû'nun gözünde, fâil tarafından doğal olmayan yapay bir gayreti gerektirmektedir. Tao nesnelerin doğal tekâmülüne müdâhale etmemektedir. Buna ihtiyâcı da yoktur çünkü nesnelerin doğal tekâmülü zâten Tao'nun bizâtihî kendi faaliyetidir. Lao-Tzû, burada, Konfüçyüs'ün itibar etmekte olduğu *jên*'in gerçek *jên* olmadığını ve gerçek *jên*'in ise görünüşte [*zâhiren*] ilgisiz ve *jên*-siz olan Fâil'in varlığından ibâret olduğunu anlatmak ister gibidir.

Tao'nun yaratıcı faaliyetini tasvîr ederken Lao-Tzû'nun üzerinde önemle durduğu bir başka önemli husus daha vardır. Bu da Tao'nun "boşluğu"dur.

Daha önceki bağlamlarda Tao'nun "Adem" olması kavramına sık sık değinmiştik. Burada "Adem" Tao'nun mutlak sûrette aşkın [*müteâl, her şeyden münezzeh*] olmasına delâlet etmektedir. Tao, insanın bir şey hakkında bilgi kazanma alanının dışında kaldığı içindir ki "Adem" olarak telâkki edilmektedir. Tıpkı insan gözü için çok çok parlak bir ışığın karanlık ya da sanki hiç ışık yokmuş etkisi yapması gibi Tao da Varlığın ta kendisi olduğu için "Adem" ya da "Varlık-Dışı" gibidir. Ama şimdiki bağlamda söz konusu olan "Adem" kavramının mâhiyeti farklıdır. Burada "Adem" Tao'nun "sınırsız" yaratıcılığına delâlet etmektedir. Lao-Tzû'ya göre Tao kendi zâtında maddî hiç bir şey ihtivâ etmediği içindir ki sınırsız ve sonsuz bir biçimde yaratıcı olabilmektedir. Kendinde belirli ve tanımı yapılmış hiç bir şey olmadığı içindir ki bütün nesneleri yaratabilmektedir. *Kuan-Tzû* bu düşünceyi: "Boş ve sûretsiz, işte bunun içindir ki ona Tao denilmektedir" ve "İlâhî Tao (ya da Semâvî Yol) boş ve sûretsizdir [*şekilsizdir*]" diyerek yansıtmaktadır.

Bu düşünce için Lao-Tzû halkın günlük yaşantısında ilgi çekici birçok sembol [*remiz*] tesbit etmektedir:

> Tao boş bir kaptır. Ne kadar sık kullanırsanız kullanın, O'nu aslā dolduramazsınız[195].

Bu öyle bir sihirli kaptır ki ezeldenberi boş olduğundan onu doldurmak mümkün değildir ve bunun için de bu kap nâmütenâhî nesneyi muhtevîdir. Buna ters yönden bakılacak olursa bu: "kap zâhiren boş olduğu içindir ki sınırsız bir şekilde doludur" anlamındadır. Böylelikle, Tao'nun mâhiyeti ile ilgili olarak "Adem"in haiz olduğu iki

---

[194] Eskiden içi saman dolu köpek kuklaları dinî törenlerde sunulmak üzere hazırlanırlardı. Törenden önce bunlara büyük bir saygı gösterilir fakat tören biter bitmez çöp niyetine bir yere atılırlar ve geçenlerin ayakları altında ezilip giderlerdi.

[195] ***Tao Tê Çing***, IV.

anlamdan birincisi söz konusu olduğunda yukarıda karşılaşmış olduğumuz duruma aynen rücû etmiş olmaktayız. Yukarıda Tao'nun Varlık ile dopdolu olması (daha doğrusu bizzât Varlık olması) hasebiyle Adem olduğunu ve bu vasfı dolayısıyla da insanın bilgisinin erişiminin dışında kaldığını görmüştük. Burada da gene nesnelerle dopdolu olduğu için bomboş görünen bir şeyle karşı karşıyayız. Başka bir deyişle Tao bomboştur; ama bir nesnenin olumsuz ve edilgen bir tarzda boş oluşu gibi boş değildir. Bu bizâtihî kemâl olan olumlu metafizik bir boşluktur.

> Kemâl sanki boşlukmuş gibi gözükür. Ama gerçek kemâl oluşu ondan yararlandığınızda onu aslā tüketememenizle tesbit olunur[196].

Bu özel vechesi itibariyle Tao bir körük ile de mukāyese edilebilir. Bu, faaliyeti aslâ tükenmeyen büyük bir Kevnî Körük'tür.

> Semâ ile Arz'ın arası bir körüktür. Bu [*körüğün içi boştur ama faaliyeti*] aslā tükenmez. Ne kadar çok işlerse o kadar çok üretir[197].

Lao-Tzû aşağıdaki pasajda "Boşluk" [*ya da "Adem"*] denilenin yüce üreticiliğini göstermek üzere daha somut ve daha basit misâllere başvurmaktadır:

> Tekerleği göbeğine birleştiren otuz çubuk vardır ama tekerleğin [*bir eksen etrâfında*] dönmesini sağlayan göbeğinde hiç bir şey olmamasıdır [*göbeğindeki boşluktur, adem'dir*]. Kili yoğurup çanak-çömlek yaparsınız ama bunlar içleri boş olduğu için işe yararlar. Bir evi inşâ ederken kapılar ve pencereler açarsınız ama evi oturulabilir kılan içindeki boşluktur. Varlık yararlı olanı yaratır ama onu kullanılabilir kılan "Adem"dir[198].

Sanırım "vâdi" sembolü de *Tao Tê Çing*'de bunun için böylesine önemli bir rol oynamaktadır. Vâdi tabîatı gereği çukur ve boştur. Ve sırf çukur [*ya da oyuk*] ve boş olduğu içindir ki dolu olabilir. Vâdinin "altta" bir yer işgāl etmesi olgusuna, ister beşerî olsun isterse beşerî-olmamış olsun gerçekten de yüce olan bir şeyin bir başka önemli özelliğini ekleyin. Böylece vâdi, "boş" ve "Adem" olması hasebiyle Varlığın kemâli olan ezelî yaratıcılığın mutlak mebdei olarak idrâk edilen Tao için uygun bir sembol olur.

Lao-Tzû'nun vâdi sembolünü Tao'nun tükenmez yaratıcılığından söz ederken kullandığı iki pasajı daha önce kaydetmiştik:

> Vâdinin Rûhu ölümsüzdür[199].
> ... "Yüce" Fazîlet de bir vâdiye benzer[200].

---

[196] ***Tao Tê Çing***, XLV.
[197] ***Tao Tê Çing***,V.
[198] ***Tao Tê Çing***, XI.
[199] ***Tao Tê Çing***, VI.
[200] ***Tao Tê Çing***, XLI.

Bunun altındaki düşünce Lao-Tzû'nun, herhangi bir şeyin (zâhiren) kusurlu olduğu için gerçekten de eksiksiz [*kâmil*] olabilmesi meselesini tartıştığı başka bir yerde daha da belirgin kılınmış bulunmaktadır.

> Oyuk olduğu içindir ki o (gerçekten de) doludur[201].

"Oyuk" ve "altta" olmak "dişi" fikrini telkîn etmektedir. Daha önceki sayfalarda bu fikirle de karşılaşılmıştı. Gerçekten de Tao'nun yaratıcı vechesinin dişi unsurunun vurgulanması Lao-Tzû'nun kendine has özelliklerinden biridir. "Oyukluk" ve "altta olma"ya ek olarak "dişi" fikrinin de doğurganlığın en uygun sembolü olduğu âşikârdır. Meselâ, Tao Onbin-Nesne'nin *Ana*'sıdır.

> "Adsız" iken Semâ'nın ve Arz'ın (*yâni bütün Mükevvenâtın*) başlangıcını temsil eder. "Adlanmış-Olan" niteliğinde iken de Onbin-Nesne'nin Anası'dır[202].

> Âlemin, bütün âlemin Anası nazarıyla bakılan bir Başlangıc'ı vardır.

> "Ana" bilindi miydi "çocuklar" da bilinir. Eğer bir kimse "çocuklar"ı bilip de buradan hareketle "ana"ya rücû edecek ve ona sıkı sıkı yapışacak (yâni onu gözden kaybetmeyecek) olursa ömrünün sonuna kadar aslā hatâya düşmez[203].

Tao'nun bütün nesnelerin Anası ve nesnelerin de onun "çocukları" olmasının metafizik olarak neye delâlet ettikleri bu bölümde daha önce açıklandı.

Bu bölümde başka bir meseleyle ilgili olarak "Sırlı Dişi"ye atıfta bulunulan bir pasajı da kaydetmiştik.

> Vâdinin rûhu ölümsüzdür. İşte bu, benim Sırlı Dişi diye isimlendirdi-ğimdir. Sırlı Dişi'nin kapısı Semâ ve Arz'in Kökü'dür[204].

Bu Sırlı Dişi (*hsüan p'in*) deyiminde, Lao-Tzû'nun daha önce de Tao'ya "bilinmeyen ve bilinmesi mümkün olmayan metafizik Mutlak" (yâni Varlığın da Ade-m'in de ötesinde kalan Tao) olarak atıfta bulunduğu zaman da kullanmış olduğu *hsüan* kelimesiyle bir kere daha karşılaşmış bulunmaktayız.

> O gerçekten de Sırların Sırrı'dır [*Sırrü'l-Esrâr'dır, Gaybü'l-Guyûb-'dur*]. Ve işte bu, sayısız Mû'cizeler'in de Kapısı'dır![205]

Bu her iki pasajda da Tao'nun sonsuz ve tükenmez yaratıcılığının "kapı" (*mên*) ile remzedilmiş olması ilgi çekicidir. Ve bu da "Sırlı Dişi'nin kapısı"nın "sayısız

[201] ***Tao Tê Çing***, XXII.
[202] ***Tao Tê Çing***, I.
[203] ***Tao Tê Çing***, LII.
[204] ***Tao Tê Çing***, VI.
[205] ***Tao Tê Çing***, I.

Mû'cizeler'in kapısı" ile aynı şey olduğuna işâret etmektedir. Faal vechesi yönünden Mutlak Varlık (Tao) sembolik bir biçimde Onbin-Nesne'nin Varlık Âlemi'ne salındığı bir kapıya sâhip olarak tasvîr edilmektedir. Doğal olarak doğurganlığı ve analığı telkîn etmesi açısından da "dişi" hayvan sûreti ise bu sembolu daha da uygun kılmaktadır.

Daha önce de işâret etmiş olduğum gibi Lao-Tzû'nun Âlem'e bakışında "dişi" sûreti zayıflığı, tevâzuu, uysallığı, sessizliği ve bunun gibilerini telkîn etmektedir. Ama Lao-Tzû'ya has paradoksal düşünce tarzı dolayısıyla "dişi"nin zayıf, uysal alt kademeden olduğunu ifâde etmek onun sınırsız kuvvetli, kudretli ve üstün olduğunu ifâde etmenin bir başka tarzıdır.

> Dişi sessizliğiyle (yâni kavga etmeden ve üstün gelmeğe kalkışmadan) daima erkeğe üstün gelir. Sessiz iken daima alt mertebeden bir konumu muhafaza eder. (Ve böylece alt mertebede bir konumu muhafaza ederek daha yüce bir konumu elde eder.)[206]

Bu kelimelerin de açıkça göstermekte olduğu gibi, burada söz konusu olan "dişi"nin zayıflığı âciz bir kimsenin tümüyle olumsuz zayıflığı değildir. Bu, ancak kudreti zabtetmekle elde edilen çok özel bir zayıflık türüdür. Bu içinde sonsuz bir kudret ve mukāvemet imkânı ihtivâ eden bir zayıflıktır. Bu husus, Lao-Tzû'nun, "Kutsal İnsan"ın [*İnsân-ı Kâmil'in*] temel davranışından söz ettiği aşağıdaki pasajdaki ifâdesiyle dikkatimize sunulmaktadır. Lao-Tzû için İnsân-ı Kâmil'in Tao'nun kâmil bir tecellîgâhı olduğunu bildiğimizden "İnsân-ı Kâmil" için ne söylenirse bu Tao için de geçerlidir. Bu pasaja da "dişi" şablonunun "vâdi" şablonuyla doğrudan doğruya ilgilendirilmiş olması kayda değer.

> "Er kişi"yi [*kendi gücünü, kudretini*] bilip de "dişi"ye bağlı kalmak [*tevâzu ve yumuşaklıkdan ayrılmamak*] bir kimseyi bütün âlemin ""vâdi"si "kılar. Bir kimse bütün âlemin "vâdi"si oldu mu gerçek Fazîlet de onu aslā terketmez[207].
>
> Ve hiç kuşkusuz aşağıdaki beyân da bu anlamda anlaşılmalıdır:
>
> "Zayıf olmak" Tao'nun etkin olmasının tarzıdır[208].

Bu bölümde Tao'nun "kapısı"ndan salınmakta olan Onbin-Nesne'nin, Lao-Tzû tarafından idrâk edildiği şekilde, tâbî olduğu ontolojik süreci tasvîr etmeğe çalıştık. "Tao Bir'i, Bir ise İki'yi, İki ise Üç'ü ve Üç de Onbin-Nesne'yi üretir[209]". Bu Onbin-Nesne yâni âlem ile âlemde mevcûd olan bütün nesneler Tao'nun kendisini izhâr etmesi faaliyetinin [*tecellîlerinin*] nihaî sınırını temsil etmektedir. Bu kevnî nesneler metafizik İniş'in [*Nüzûl'ün*] son safhasıdır. Kevnî nesneler açısından bu İniş [*Nüzûl*] onların şahsî tabîatlarının kemâlidir. Çünkü Tao kendisini (eski Grek'lerin

[206] ***Tao Tê Çing***, LXI.
[207] ***Tao Tê Çing***, XXVIII.
[208] ***Tao Tê Çing***, XL.
[209] ***Tao Tê Çing***, XLII.

phainesthai fiilinin orijinal anlamında) en somut sûretlerde bu safhada izhâr etmektedir.

Bununla beraber bu, Varlığın metafizik sürecinin sonu değildir. İbn Arabî'nin âlem telâkkisindeki gibi, İniş'i [*Nüzûl'ü*] yaratıcı hareketin geriye rücû etmesi yâni Yükseliş [*Mi'râc*] izlemektedir. İnişte en son safhaya erişen Onbin-Nesne burada bir müddet renk ve sûret bolluğu içinde geliştikten sonra kevnî sûretlerini kazanmadan önceki ilk safhaya yâni Bir'in sûretsiz Hâli'ne doğru yükselen bir seyir tâkib ederler, daha sonra "Adem"e ve nihâyet de Sırr'ü-s Sırr'ın Amâ'sına [*Dipsiz Karanlığı'na*] vâsıl olurlar. Lao-Tzû bu fikri *fu* ya da Rücû [*Geri Dönüş*] anahtar-kavramıyla ifâde etmektedir.

> Onbin-Nesne hep birlikte varlık kazanırlar. Ama gözlediğim kadarıyla, bunlar (Mebde'lerine) rücû etmekteler.
>
> Bu nesneler gür ve bereketli bir şekilde büyürler ama (vakti gelince de) hepsi de "kökleri"ne "rücû" ederler.
>
> Kök'e Rücû Durgunluk'ta ikāmettir. Durgunluk'ta ikāmet ise (ontolojik kaderin Semâvî) Emr[*in*]e rücû demektir.
>
> Emr'e rücû ise ezelî [*ve ebedî*] Hakîkat'tır.
>
> Bu ezelî Hakîkat'ı bilmek ise Nûr'a Kavuşmak'tır[210].

Bitkiler ilkbaharda ve yazın gür ve bereketli bir biçimde büyür, gelişir. Bu onların köklerinde *bilkuvve* bulunan hayat enerjisinin harekete geçip fâil olması, saplardan yukarı doğru hareket etmesi ve kemâl safhasında da yapraklar, çiçekler ve meyvalar olarak tümüyle kendisini göstermesinin eseridir. Ama soğuk mevsimlerin gelip çatmasıyla aynı hayat enerjisi köklere doğru inerek kendisini bütün bu tecellîlerin mebdeinde saklı tutar[211].

Lao-Tzû bu son safhayı Durgunluk[212] ya da Sükûnet diye adlandırmaktadır. Yukarıda da "durgunluk" kavramının Lao-Tzû'nun gözde kavramlarından biri olduğunu görmüştük. Bu kavramın yapısı itibariyle Lao-Tzû'ya has genel düşünce şablonuna uygun olduğunu görmek kolaydır. Çünkü bu bağlamda idrâk edildiği tarzda "durgunluk" ölüm ya da hayattan tam bir kopuş değildir. Kökün karanlığına gizlenen hayat enerjisi o ânda hareketsizdir [*durgundur*] ama kök aslā ölü değildir. Kök, aslında, nâmütenâhî hayâtiyete gebe bir durgunluk içindedir. Zâhiren hiç bir hareketin fark edilememesine karşılık bâtınen ezelî ve ebedî Hayat'ın durup dinlenmek bilmeyen faaliyeti gelecek ilkbaharın hazırlığını sürdürmektedir.

---

[210] ***Tao Tê Çing***, XVI. Nûr'a kavuşmanın epistemolojik yapısı *Çuang-Tzû'nun Kitabı* ile bağlantılı olarak V. ve VI. Bölüm'de tamâmen açıklanmıştı.

[211] Bu açıklamam Yüan Hanedânı döneminden Wu Ç'êng'in yorumunun hemen hemen harfi harfine bir tercümesidir.

[212] Çincesi: *çing*.

Bu itibarla Tao'nun yaratıcı faaliyeti devrî bir süreç oluşturmaktadır. Ve bu devrî bir süreç olduğundan bunun sonu da yoktur. Bu başlangıç noktası da son noktası da [*belli*] olmayan ezelî bir faaliyettir.

Bu düşünceyi anlayabilmek için çoğu kere karşılaşmış olduğumuz Lao-Tzû'ya has bir başka şablonu da göz önünde bulundurmamız gerekir. Bununla, Lao-Tzû'nun metafizik [*fizik-ötesi, bâtınî*] bir hakîkatı sık sık zamana bağlı bir biçim içinde tasvîr etmekte olduğu olgusuna dikkati çekmek istiyorum. Onun metafizik bir hakîkatı zaman (ve mekân) terimleriyle tasvîri ona göre bunun zarûrî olarak zamana bağlı bir süreç olduğuna delâlet etmemektedir.

Tao'nun rahminden [*batnından, bâtınından*] südûr eden Onbin-Nesne ile bunların ilk kaynaklarına Geri Dönüş'ü [*Rücû'u*] *Tao Tê Çing*'de zamana bağlı bir süreç gibi takdîm edilmektedir. Bu türlü tasvîr olunan da *gerçekten de* zamana bağlı bir süreçtir.

> (Tao'nun tek gerçek faaliyetinin "zuhura gelmek" olmasından ziyâde) Tao'nun [*asıl*] gerçek faaliyeti "geri dönüş"tür.
>
> Ayrıca (sağduyunun telkîn ettiği düşüncenin aksine) "zayıf olmak" da Tao'nun fâil olma tarzıdır.
>
> Göğün altındaki Onbin-NesneVarlık'dan hâsıl olmuştur. Ve Varlık da Yokluk'dan [*Adem'den*] hâsıl olmuştur[213].

Ama sürecin tasvîrini böyle bir şekle bağlayarak verirken Lao-Tzû, aynı zamanda, zamanın üstünde ve ötesinde kalan ezelî ve ebedî ve zaman-ötesi bir olguyu da tasvîr etmeğe çalışmaktadır. Ve bu noktadan bakıldığında kevnî nesnelerin mebde'lerine geri dönüşü zaman ve mekân içinde vuku bulan bir şey değildir. Bu metafizik bir beyândır. Bu sâdece Tao'nun her yerde "hâzır ve nâzır" olmasına atıfta bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise bütün kevnî nesneler Tao'nun kendisini (*phaintesthai* olarak) izhâr ettiği somut tecellîgâhlardır. Nesneler harfi harfine ifâde edilirse *phainomena*'dırlar [*görüntülerdir*]. Ve bu nesnelerin her birinde "kendisini izhâr eden", "tecellî eden" bizzât Tao olduğundan dolayı Tao bütün bu nesnelerin her birinde bunların fizik-ötesi [*bâtınî*] temeli olarak "hâzır ve nâzırdır". Ve her bir nesne de kendi içinde kendi varlık kaynağını ihtivâ etmektedir. İşte Geri Dönüş'ün metafizik anlamı budur. Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi bu özel Sûreti altında Tao'ya Lao-Tzû *tê* yâni Fazîlet adını vermektedir.

* * *

---

213 ***Tao Tê Çing***, XL.

2/IX. BÖLÜM

KADER VE HÜRRİYET [*CÜZ'Î İRÂDE*]

Geçen bölümde iki kere İlâhî Emir (*t'ien ming*) kavramıyla karşılaştık. Felsefî açıdan bu kavram temel önemi haizdir; çünkü bu bizi, Batı düşüncesinde her şeyin ne olacağının peşînen belli olduğu "predestinasyon" problemi ve İslâm'ın münevver geçmişinde de *kazâ* ve *kader*[214] problemi diye bilinen determinizm fikrine sevk etmektedir.

Bütün bu meselenin en ilgi çeken yanı, herkesçe kabûl edilmekte olduğu vechile, Hıristiyanlık ve İslâm gibi tektanrılı dinlerin bağlamında bunun derin teolojik [*"Kelâm İlmi" açısından*] sonuçlarıdır. Bu mesele, teolojik bir mesele olarak ilk bakışta, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun âleme bakış açılarına oldukça yabancı bir meseleymiş gibi görülebilir. Bununla birlikte, Tao-culuğun da kendine has bir teolojik vechesinin bulunduğunu hatırlayacak olursak durumun hiç de böyle olmadığı anlaşılacaktır.

Bundan önceki bölümlerde Tao ya da Mutlak'a hemen hemen yalnızca metafizik görüş açısından yaklaşıldı. Başka bir deyimle, ve haklı olarak, Tao'nun metafizik vechesini tahlil etmeğe çalıştık. Zîrâ bu, ne olursa olsun, Tao-cu felsefe sisteminin tümünün dayandığı temel konudur.

Fakat Tao-cu filozofların idrâk ettikleri yönüyle Tao yalnızca ve münhasıran bütün nesnelerin metafizik [*bâtınî*] Temel'i değildir. O aynı zamanda: Yaratıcı (yâni kelimesi kelimesine: *tsao wu çê*, "Nesnelerin-Yapımcısı", [*Hâlik*]), Gök (*t'ien*) ve çinlilerin an'anevî söylemlerine göre Gök'teki İmparator (*t'ien ti*) [*Semâvî Rabb*] olan Allāh'dır da. Mutlak'ın kadîm Çin'deki "şahıslaştırılmış" [*teşbihî*] sûretinin Tao-culuğun bu kitapta göz önüne almış olduğumuz felsefî dalının ortaya çıkmasından çok öncelere uzanan uzun bir târihi vardır. Bu, Çin kültürünün ve Çin zihniyetinin târih boyunca kalıplaşması üzerinde büyük bir tesir icrâ etmiş olan oldukça güçlü bir an'anedir. Ve eğer Tao'nun, Tao-cu bilgelerce idrâk edildiği (ya da daha doğrusu, karşılandığı) gibi, yalnızca saf metafizik bir Mutlak olduğunu düşünürsek korkunç bir hatâ yapmış oluruz; çünkü onlar için de Tao metafizik bir Mutlak olduğu kadar şahıslaştırılmış bir İlâh'tır da. Nesnelerin-Yapımcısı, metafizik Mebde'nin aslā metaforik ya da mecâzî bir ifâdesi olarak alınmamalıdır. Çuang-Tzû'nun *Kitab*'ında "Yüce Rabbımız Efendimiz"[215] diye bir bölüm bulunmaktadır.

---

[214] *Bk.* ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar***, XII. Bölüm.

[215] (*Metindeki ingilizcesi: "The Great Lordly Master*). Çincede *şih* öğrencileri tarafından uysallıkla izlenen bir eğitici ya da bir öğretmen anlamındadır. Burada, mevcûd bütün nesnelerin nasıl var olmaları gerektiğini "öğreten" Mutlak ya da Allāh, müridlerini Hakîkat yolunda eğiten yaşlı ve saygıya değer bir Üstâd'a [*Efendi'ye, Şeyh'e, Mânevî Mürebbi'e*] benzetilmektedir. Bu düşünce Batılıların Allāh'a yakıştırdıkları "Lord" [*Rabb*] kavramına tekābül etmektedir.

Eğer Mutlak Varlığın bu "müşahhas" kavramını Tao'nun metafizik yapısı cinsinden tahlîl edecek olursak belki bunun Tao'nun yaratıcı faaliyetinin tümüyle tecellî ettiği "Varlık" safhasına tekābül etmekte olduğunu söylememiz gerekecektir. Zîrâ işin aslına bakılacak olursa, Sırr safhasında ya da Adem safhasındaki Tao beşerin bilgi alanının mutlak olarak ötesinde kalmaktadır. Nasıl ki İbn Arabî'nin âlem telâkkisinde "*Rabb*" kelimesi, bütün taayyünâtın ve bütün bağıntıların ötesinde kalan Mutlak Zât'a değil de, Mutlak Varlığın kendisini belirli bir isim aracılığıyla izhâr ettiği ontolojik safhaya delâlet etmekteyse, Tao-cu "Nesnelerin-Yapımcısı" kavramı da Tao'nun kendisini herşeyden saklayıp gizli tutan vechesine değil de kendisini izhâr eden ya da yaratıcı vechesine delâlet etmektedir. bütün bunlar Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun metafizik doktrinlerinin teorik bir sonucundan başka bir şey değildir. Onlar da bu husûsu bu özel şekliyle ve ayrıntılarına girerek bizzât incelemiş değildirler. Ayrıca Göğün Yüce Rabbi olarak Mutlak Varlık kavramı da, Mutlak Varlığın önce Bir, sonra "Adem", sonra Sırların Sırrı [*Sırrü's-Sırr*] olarak idrâk olunduğu mistik sezgiden farklı olan bir dinî idrâk alanına aittir. Tao-cu felsefenin târihî oluşum sürecinde bu iki farklı dinî idrâk biçimi biribirlerini karşılıklı olarak etkilemiş görünmektedir. Bundan ötürü Tao-cu Mutlak Varlık kavramının bugün biri metafizik [*tenzihî, aşkın, müteal*] diğeri ise müşahhas [*teşbihî*] olmak üzere iki ayrı vechesi olduğu rahatlıkla savunulabilir.

Ne olursa olsun, Yüce Rabbimiz Efendimiz'in yaratılmış âlemin umûrunu [*işlerini*] yönetmek husûsundaki faaliyetinin Çuang-Tzû tarafından verilmiş olan tasvîri Lao-Tzû'nun Tabîat'ın ya da Mutlak Varlığın faaliyeti hakkında söylediklerinin aynısıdır. Aşağıdaki pasaj bu beyânı desteklemekte olan pasajlardan biridir:

> Ey benim Efendim, benim (tek) Efendim. O ki Onbin-Nesne'yi minimini parçalara ayırır da gene de "âdil" davrandığını dahi izhâr etmez. İhsânı onbin nesile şâmildir. Gene de "insânî bir şey" yapmakta olduğunun idrâkinde değildir. O ezelden de daha eskidir. Ama O'nda yaşlı olduğunun bilinci de yoktur. Göğü [*Arş'ı*] kaplamıştır, Yer'e de destek olmaktadır. Bütün sûretleri yontan, şekil veren de O'dur. Ama ne kadar mâhir olduğunun bile farkında değildir[216].

Dikkati çektiğim husus bu pasaj ile geçen bölümde zikredilmiş olan Lao-Tzû'ya ait olan ve Tao'nun Fazîlet olarak faaliyeti ile ilgili diğer bir pasajla karşılaştırıldığında daha da iyi anlaşılacaktır:

> (Tao, Onbin-Nesne'yi) doğurur ve onları büyütür. Onlara varlık vermesine rağmen onların kendi mülkü olduğunu savunmaz. O kadar büyük işler yapar ama gene de bunlarla böbürlenmez. Nesneleri büyütür, yönetir ama kendine köle etmez. İşte Sırlı Fazîlet böyledir[217].

Bu kabil bir teolojik arka-plânı göz önünde tutarak artık Tao-culuk'daki "kader" meselesine isâbetli bir biçimde yaklaşabiliriz. Bu fikri tartışırken daha çok Çuang-

---

[216] *Çuang-Tzû*, VI, s.281.
[217] ***Tao Tê Çing***, LI.

Tzû'ya bağlı kalacağız. Çünkü Çuang-Tzû "Kader ve Cüz'î İrâde" meselesiyle Tao-cu felsefenin özel bağlamında özellikle meşgûl olmuş görünmektedir.

Bu kitapta daha önce Karmaşa [*Kaos*] kavramının Çuang-Tzû'nun felsefî sistemindeki merkezî önemine dikkati çekmiştik. Bu vesiyleyle de, Çuang-Tzû'ya göre, bizi her taraftan çevreleyen ve bir parçası olarak içinde yaşamakta olduğumuz Varlığın da, realitesini "otururken unutmak" hâlini yaşarken sezdiğimiz bir Karmaşa olarak kendini izhâr ettiğini öğrenmiştik. Bunu yaşayanlara mahsûs vecd hâlinde iken her şey "karmaşalaşmış" görünmektedir. Hiçbir şey katı ve kararlı değildir artık. Bu hâlde iken bütün nesnelerin hiçbir engel olmaksızın serbestçe biribirlerine dönüştüklerinin şaşırtan sahnesine şâhid oluruz.

Varlığın bu görünümünün bizi, Realite'nin harfi harfine karmaşadan ibâret olup başka hiçbir şey olmadığını düşünmemize sevketmemesi gerekir. Çünkü Karmaşa [*hâli*] Varlığın ancak bir vechesini temsil etmektedir. Karmaşa [*ancak*] metafizik bir realitedir. Ama bu zâhirî düzensizlik ve karışıklığın ortasında kevnî âlemde vuku bulan her şeyi idâre eden yüce bir nizâmın varlığı müşâhede edilmektedir. Bütün görünür karışıklıklarına rağmen âlemde mevcûd olan bütün nesneler ve vuku bulan bütün olaylar, hep, Realite'nin [*Şe'niyyet'in*] biribirlerine bir nizâm içinde bağlı olan doğal bağlantılarına uygun olarak mevcûddur ve vuku bulur. Bu açıdan bakıldığında içinde yaşamakta olduğumuz âlem katı bir Gereklilik [*Zarûret*] tarafından belirlenmiş bulunmaktadır. Zâten nasıl başka türlü olabilirdi ki? Çünkü Onbin-Nesne [*aslında*] Mutlak Varlığın kendisini izhâr etmekte olduğu sûretlerden başka bir şey değildir; bunlar Hakk'ın nâmütenâhî tecellîlerinin sûretleridir.

Bu ontolojik Gereklilik kavramı Çuang-Tzû tarafından: *t'ien* (Semâ), *t'ien li* (olayların Gök tarafından belirlenen doğal silsilesi), *ming* (Emir) ve *pu tê i* (kaçınılması mümkün olmayan) gibi çeşitli deyimlerle ifâde edilmektedir.

Çuang-Tzû "*t'ien li* ile uyumlu yaşamak" hâline, bu âlemde, "İnsânı Kâmil" için en ideal hayat tarzı gözüyle bakmaktadır. Bu ifâde "[*insanın*] tabîatın verdiklerini kabûl edip onlara karşı bir cehd-ü gayret sarfetmemesi" anlamına gelmektedir. Bu, her bir kimse ve her bir nesne için tâ ezelde Semâ [*Hakk*] tarafından tâyin edilmiş olan [*ve o kimse ya da nesnenin zarûrî olarak izleyeceği*] doğal bir olaylar silsilesi bulunduğunu telkîn etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Varlık âlemi doğal olarak belirli bir nizâm içinde biribirine bağlı unsurlardan müteşekkil olup hiçbir şey bu ezelde taayyün etmiş olan olaylar silsilesinin dışında vuku bulmamaktadır. Böylece, ister cansız ister canlı olsun, her bir nesne kendi kaderine uysal bir biçimde itaat ederek mevcûd olmakta ya da yaşamaktadır. Bütün bunlar ***Tabîat***'ın hiçbir kaçamağı olmayan bu ***Kānûnu*** ile mutlak uyum içinde mevcûd olmaktan mutlu ve mutmain gözükmektedirler. Bu açıdan bakıldığında bunlar, doğal olarak, "*t'ien li* ile uyumlu yaşamak"tadırlar.

Âlemdeki bütün varlıklar arasında yalnızca insan *t'ien li*'ye başkaldırmaktadır. Ve bunu da kendisi hakkındaki bilinci dolayısıyla yapmaktadır. İnsan için kendi kaderine boyun eğmek fevkalâde zordur. İnsanın kendi kaderinden kaçmak ya da onu de-

ğiştirmek için cehd-ü gayret sarfetmek husûsunda doğal bir eğilimi vardır. İnsan, bundan dolayıdır ki, Varlığın evrensel âhengine uyumsuzluk izhâr eder. Ama her şey ezelde taayyün etmiş olduğundan dolayı onun bütün bu şiddetli mücâdelesi boşuna ve faydasızdır. Beşerin mevcûdiyetindeki trajedinin kaynağı da işte buradadır.

Şu hâlde acaba İnsan için Hürriyet mutlak sûrette yok mudur? İnsan ne kadar sefil olursa olsun doğal olarak kendisine takdîr edilmiş olan durumuna hiç homurdanmadan râzî olmalı mıdır? Çuang-Tzû tümüyle olumsuz vurdumduymazlığı ya da nihilizmi mi telkin ve nasihat etmektedir? Aslā! Pekiyi ama o zaman da Kader kavramı ile beşerî Hürriyet'i nasıl bağdaştırabilecektir? İşte bizi ileriki sayfalarda meşgûl edecek olan soru budur.

Bu meseleyi çözmek üzere atılması gereken ilk adım bu âlemde her ne vuku bulmaktaysa bunun Semâ'nın faaliyeti aracılığıyla vuku bulmakta olduğu hakkında berrâk ve derin bir bilince sâhib olmaktır. (Burada Semâ "müşahhas" bir anlamda kullanılmıştır). Bununla ilgili olarak Çuang-Tzû fıkralar hâlinde bir takım misâller vermektedir. İşte onlardan biri:

> Adamın biri işlediği bir suçdan dolayı ayağının biri kesilmiş olan bir kimseyi görür.
>
> Adamın sakatlığını gördüğünde şaşırarak haykırır:
>
> "Bu nasıl bir adam!" Ayağı nasıl olmuş da kesilmiş? Bu da acabâ Semâ'nın işi mi? Yoksa adamın kendi kabahati mi?
>
> Adam cevap verir: "Bu insanın işi değil, [*tabiî ki*] Semâ'nın işi. Semâ bana hayat verdiğinde benim tek-ayaklı olmamı da takdîr etmiş. İnsan tabiî olarak iki ayaklı doğar. Buradan ben benim tek-ayaklı olmamın sebebinin Semâ olduğu neticesini çıkarıyorum. Bu [*aslā*] insan işi olamaz!

Yalnızca bu ve bunun gibi ferdî sefâlet ve tâlihsizlikler (ya da saadet ve tâlihlilikler) değil ama beşerin varoluşunun başı ve sonu olan Hayat ve Ölüm de Semâvî Emir'e bağlıdır. III. Bölüm'de Hayat ve Ölüm hakkında Çuang-Tzû'nun temel tavrını ama bir başka açıdan tartışmıştık. O bölümde bu kavramları Değişim [*Transmütasyon*] kavramı cinsinden tartışmıştık. Aynı mesele şimdi meşgûl olduğumuz bağlamda da kader ya da Semâvî Emir meselesiyle bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır.

> Lao-Tzû vefat ettiği zaman (yakın dostlarından) Ç'i Şih vefâtı dolayısıyla [*âdet olduğu üzere*] yapılan yas tutma merâsimine katıldı. (Oldukça baştan savma bir şekilde) ölünün üzerine üç defa hüngürdeyip odadan çıktı. Bunun üzerine (Lao-Tzû'nun) mürîdleri (*bu saygısız davranışından dolayı*): "Sen Üstâdımız'ın dostu değil miydin?" diye onu kınadılar. O: "Gerçekten de öyleydim" dedi. "O zaman onun ölüsü üzerine bu (kadar baştan savma) şekilde hüngür-demeniz uygun mudur?". "Evet (lâyığı da budur). Ben onun (kâmil) bir insan olduğunu düşünmekteydim. Ama şimdi gördüm ki hiç de öyle değilmiş. (Onun hakkındaki kanaatimin değişmesinin sebebine gelince,) tam onun için yas tutmağa gitmiştim ki onun

yanında sanki kendi öz çocuklarına yas tutuyorlarmış gibi yas tutmakta olan yaşlı kişiler, ve sanki kendi öz annelerine yas tutuyorlarmış gibi yas tutmakta olan gençler gördüm. Bu kimselerde böylesine bir acıma hissi uyandırmasından (bütün ömrü boyunca) gâyet usturuplu bir biçimde, şu ya da bu şekilde, bu türlü davranmalarını ya da yas tutmalarını açıkça taleb etmeksizin onlara ölümü hakkında (üzüntü ve keder ifâde eden) sözler söylemeye iknâ etmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır[218]

Bu[219] ise Semâ'dan uzaklaşmaktan (yâni Semâ'nın belirlediği şekliyle olayların tabiî rotasından uzaklaşmaktan) ve beşer tabîatının realitesine zıt hareket etmekten başka bir şey değildir. Bu kişiler kendilerinde ne varsa bunu nereden almış olduklarını (yâni hayatlarını ve varlıklarını Semâvî Emir aracılığıyla Semâ'dan almış olduklarını) tamâmiyle unutmuşlardır. Eskiden bu kabil davranış Semâ'dan uzaklaşmak (suçunu teşkil etmesi) açısından cezâlandırılabilirdi.

Üstâdınız (doğması) mukadder olduğu için tabiî olarak bu dünyâya gelmiştir. Şimdi ise sırası gelmiş olduğundan burayı (ölerek) gene tabiî olarak terketmektedir.

Eğer "zaman"dan hoşnut olur da "sıra"yı da kabûl edecek olursak, bizi üzüntü de sevinç de aslā istilâ edemez. Eskilerde böyle bir tutuma (Semâvî) İmparator'un [*Rabb'ın*] "kayıtlarından âzâde olmak" denilirdi[220].

Bu pasajın son paragrafı daha önce III. Bölüm'de, "kayıtlardan âzâde" ifâdesinin de aynı yâni *tam hürriyet* anlamının yüklü olarak göründüğü bir başka pasajda, hemen hemen kelimesi kelimesine aynen zikredilmiş bulunmaktadır[221]. Ve bu fikir de, her şeyin Semâ'nın [*Rabb'ın*] İrâdesi'ne bağlı olduğu hakkında berrāk bir bilinç sâhibi olunduktan sonra, Gereklilik [*Küllî İrâde*] ile beşerin Hürriyet'i [*Cüz'î İrâde*] arasındaki ihtilâfı halletmek için hangi istikāmete dönülmesi gerektiğine işâret eder gibidir.

"Semâvî İmparator'un [*Rabb'ın*] kayıtlarından âzâde olmak" konusunda Çuang-Tzû'nun gözlemine uygun olarak atılması gereken bir sonraki adım kadere bîgâne kalmaktan ya da kaderin cilvelerini aşmaktan ibârettir. Tek-ayaklı adam hakkındaki anekdotun son yarısında bu adam, Semâ'nın kendisi için takdirine tümüyle teslim olarak keyfini sürdüğü hürriyet türünü bizzat tasvîr etmektedir. Bu adamın gözlediği vechile, başka kimseler, tek-ayaklı olması dolayısıyla onun kendi hayatını çekilmez bulması gerektiğini hayâl edebilirler. Ama o bunun hiç de böyle olmadığını ifâde etmektedir. Ama o durumunu bir bataklık sülünü misâliyle açıklamaktadır.

---

[218] Kendisi bir "Gerçek İnsan" olmadığı için bu durumda isâbetli bir şekilde nasıl davranılması gerektiğini de [*zâten*] öğretemezdi.

[219] "Bu", üstâdın ölümünde bu kadar şiddetli bir biçimde yas tutanların davranışına yollama yapmaktadır.

[220] *Çuang-Tzû*, III., s. 127-128.

[221] III. Bölüm'deki bu paragraf aynen şöyle idi: *Biz "zaman"dan memnûn olmak ve "sıramızı" da kabûl etmek zorundayız. Böylece işimize ne hüzün ve ne de neş'e karışır. Eskilerin nezdinde bu kabil bir tutuma "kayıtlardan âzâde olmak" denilmektedir. Eğer insan kendisini kayıtlardan âzâde kılamıyorsa bu, nesnelerin onu sıkısıkıya bağlamış olmasından ötürüdür.*

> Bataklıkta yaşayan şu sülüne bir bakın! (Karnını doyurmak gâyesiyle) bu kuş bir lokma yemek için on adım, bir yudum su içinse yüz adım atmak atmak zahmetine katlanmak zorundadır. (Bunu seyredenler sülünün bu kabil bir hayatı sefil bulduğunu düşünebilirler). Oysa sülün bir kafeste muhafaza edilip beslenmeyi aslā arzulamayacaktır. Çünkü (sülün bir kafeste doyuncaya kadar yiyip içebilmesine) ve hayatiyet dolu olmasına rağmen kendisini hiç de mes'ud hissetmeyecektir.

Bir ayağı olmamak demek hürriyeti olmamak demektir. Gündelik hayatta tek ayaklı adamın, tıpkı bataklık sülününün bir lokma yemek ve bir yudum su için bir sürü adım atması gibi, zahmete katlanması gereklidir. Normal bir vücûd yapısına sâhib bir adam her iki ayağıyla da yürümekte "hür"dür. Ama burada söz konusu edilmekte olan hürriyet fizikî bir dış Hürriyet'tir. Bir adamın mânevî bir iç Hürriyet'e sâhib olup olmamasının farkı nedir? Eğer iki ayaklı bir adam mânevî Hürriyet'e sâhib değilse durumu bir kafesin içindeki sülününkinin benzeri olacaktır; hiçbir fizikî sıkıntı çekmeksizin yiyip içebilir ama, buna rağmen, bu Dünyâ'da var olmuş olmasının keyfini süremez. Böyle bir kimsenin gerçek sefâleti, büyük bir acz içinde, aslā değiştirilemeyecek olanı değiştirmek ve hayatını mahvetmek için çabalamasıdır.

Bununla beraber, Çuang-Tzû'nun düşüncesi bu safhada son bulmuş değildir. Başına ne gelirse gelsin bunu edilgen [*pasif*] bir biçimde kabûllenmeye dayanan mânevî hürriyet, ya da Kader'e karşı daha çok boyun eğmeye dayanan zihin huzuru Çuang-Tzû için beşer Hürriyeti'nin son safhasını temsil ediyor değildir. Mânevî Hürriyet'in en son safhasına erişmek için bir adım daha atılmalı ve insan kendi varoluşu ile Kader arasındaki farkı ya da zıtlığı yok etmelidir. Ama acaba bu nasıl gerçekleştirilebilir?

Çuang-Tzû sık sık "kurtulmanın mümkün olmadığı şey"den ya da "başka türlü olması mümkün olmayan"dan söz etmektedir. Her şey, zarûrî bir biçimde, Emir ya da Semâ da denen, bir çeşit Evrensel [*Küllî*] İrâde tarafından tesbit ve tâyin edilmiştir. Bir insanın bilincinde bu Evrensel [*Küllî*] İrâde ile kendi şahsî irâdesi arasında en ufak bir fark mevcûd olduğu sürece Kader onun elini kolunu bağlayan, kendi irâdesine karşı bile olsa kabûl etmek zorunda olduğu bir şey olarak algılanır. Bu şartlar altında, eğer insan boyun eğme yoluyla belirli bir vüs'atte bir "hürriyet" kazanırsa bu tam bir Hürriyet değildir. Tam Hürriyet, ancak, insan kendisini bizzat Kader ile yâni nesnelerin ve olayların izledikleri doğal istikāmetle özdeşleştirirse ve bu olayların izledikleri yolun şu ya da bu yöne dönmesine paralel olarak kendisini de değiştirebilirse elde edilir.

> Olaylar nereye giderse sen de onlarla beraber git; ve zihnini de öylece (mutlak Hürriyet mülkünde) dolaşmaya terket. Kendini tamâmen "başka türlü olması mümkün olmayan"a terket ve zihnin (bozulmamış) dengesine müzâhir ol. Bu, hiç kuşkusuz, beşer varlığının en yüce tarzıdır[222].

[222] *Çuang-Tzû*, IV, s. 160.

Değiştirilmesi mümkün olmayan Kader'e karşı bu kabil bir tavır takınmak, söylemeye gerek yoktur ki, ancak "Gerçek İnsan" [*İnsân-ı Kâmil*] için mümkündür. Fakat avâmdan bir kimsenin bu en yüce ideale yakınlaşması husûsunda bütün ümidini terketmesi için sebeb de yoktur. Çünkü avam dahi, kendi seviyelerinde, bu ilkenin emirlerine uyumlu olarak hayat sürebilir. Bunun için kendilerinden istenen, öfkesini belli etmeyen sessiz ve pasif bir şekilde tevekkül etmek yerine kaderlerini olumlu bir şekilde kabûl etmelerinden ibârettir. Çuang-Tzû bu gibilerine niçin olumlu ve irâdî bir kabûl tavrı takınmaları gerektiği husûsunda kolay anlaşılabilir bir sebeb ileri sürmektedir. Bu seviyede Kader, oldukça doğal bir biçimde, somut Hayat ve Ölüm olgusuyla temsil edilmektedir.

> Hayat ve Ölüm (Semavî [*Rabbânî*]) Emr'in [*Hükm'ün*] işidir. Tıpkı Gece ve Gündüz'ün biribirlerini tâkib etmeleri gibi (bunlar da biribirlerini tâkib ederler). Bu şaşmaz düzen Semâ'nın [*Rabb'in*] işidir. Bu âlemde (Hayat ve Ölüm, Gece ve Gündüz ve sayısız daha birçoğu gibi) beşerin müdâhalesinin ötesinde kalan nice olay vardır. Bu eşyânın doğal yapısının gereğidir.
>
> İnsan genellikle kendi babasına sanki bu Semâ'nın [*Rabb'in*] bizzat kendisiymiş gibi saygı duyar ve onu (yâni babasını) samimî bir içten bağlılıkla sever. Durum böyle ise [*bir de düşününüz*] kendi babasından çok daha yüce olanı [Rabb'ini] ne kadar daha fazla sevip sayması gerekir!
>
> İnsan kendisine hizmet ettiği âmirini, genellikle, kendisinden yüksek olarak görür. Onun uğruna ölmeyi bile göze alır. Eğer durum böyle ise [*bir de düşününüz*] (kendisine karşı yüceliği açısından) gerçek (Âmir) ne kadar daha yüce olmalıdır![223]

"Kurtulmanın mümkün olmadığı şey" (*pu tê i*) ifâdesi insanın doğal olmayan zorlamalar altında bulunduğunu telkin etmektedir. Böyle bir ifâde, yalnızca, dikkatimiz (genellikle bu türden hâllerde) ferdî özel eşyâya ya da olaylara odaklanmış olduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine eğer dikkatimizi, yaratıcı faaliyetini Varlık âleminin sûretlerinde tecellî ettirmesi yönüyle bizzat Yol'dan [*Tao'dan*] başka bir şey olamayan "kurtulmanın mümkün olmadığı şey"lerin tümüne döndürecek olursak mesele hakkında oldukça farklı bir intiba edineceğimiz muhakkaktır. Ve daha sonra da eğer bu faaliyet safhasında kendimizi Yol [*Tao*] ile özdeşleştirir ve onunla birleşmiş ve bir olmuş olursak değişmesi mümkün olmayan ve "hürriyeti ketmeden" Kader de derhâl mutlak bir Hürriyet'e dönüşecektir. İşte asıl Hürriyet budur, çünkü bu kabil bir mânevî hâl bir kere gerçekleşti miydi insan kendisinin dışında vuku bulanlardan artık hiç etkilenmez. Her şey, insanın içinden gelen kendine has bir şeyler olarak yaşanır. Kevnî âlemi karakterize eden kaleydoskopvârî değişiklikler de bizzat kendi değişiklikleri olur. Kuo Hsiang'ın da dediği gibi: "Allāh ile Şeytan (arasındaki fark) unutulup, Hayat ile Ölüm de bir kenara bırakılınca insan artık Evrensel Transmütasyon [*Değişim*] ile tamâmen bir olur. Artık o hiçbir engelle karşılaşmaksızın istediği yere gider.

[223] *Çuang-Tzû*, VI., s. 241.

Ve mâdem ki her şey onun kendisine aittir (ya da diyebiliriz ki, mâdem ki Evrensel Transmütasyon'la kendisini dönüştürdüğü kadarıyla her şey onun kendisidir), o da kendi başına gelenleri ya da müşâhede ettiklerini isteyerek ve sevgiyle kabûl eder. Lao-Tzû'nun dediği gibi:

> "Kutsal İnsan" [*İnsân-ı Kâmil*] katı bir biçimde sâbit bir zihne sâhib değildir. O, diğer insanların zihinlerini kendi zihni kılandır.
>
> (O der ki) "Ben hayra hayr muâmelesi yaparım. Ama şerre de hayr muâmelesi yaparım. (Böyle bir tutum takınmamın) sebebi Fazîlet'in (yâni Tabîat'taki her şeyin) mahzâ hayr olmasıdır[224].
>
> Dürüste dürüst muâmelesi yaparım. Fakat dürüst olmayanlara bile dürüst muâmelesi yaparım. (Böyle bir tutum takınmamın) sebebi Fazîlet'in (yâni Tabîat'taki her şeyin) dürüst olmasıdır.
>
> Şu hâlde, bu âlemde yaşarken, "kutsal insan" [*İnsân-ı Kâmil*] esnek bir tavrı muhâfaza eder, ve kendi zihnini de her şeye karşı "karmaşalaştırır". Sıradan insanlar [*avâm*] ise eşyâ arasındaki farkları teşhis edebilmek için) gözlerini ve kulaklarını zorlarlar. "Kutsal insan" ise, tersine, her konuda küçük bir çocuk tavrı takınır.

Burada "Kutsal İnsan"ın eşyâya karşı tutumunun sıradan insanlarınkiyle olan zıtlığı belirgin bir biçimde vurgulanmaktadır. "Kutsal İnsan" katı-bir-biçimde-sâbitleşmiş-bir-zihni-olmayan, yâni sonsuz esnekliğe sâhib bir zihni olan kimse olarak nitelendirilmektedir. Bu esneklik ise onun kendisini "Onbin Nesne"nin [*Kesret-'in*] Transmütasyonu ile tamâmen tevhîd etmiş olmasının sonucudur.

"Kutsal İnsan"ın zihnini "karmaşalaştırmış" olduğundan da söz edilmektedir. Bu, yalnızca, onun zihninin "hayr" ile "şer", "doğru" ile "yanlış", "dürüst" ile "yalancı", ...vb gibi ikilemler arasındaki izâfî farkların ötesinde ve üstünde olduğuna delâlet etmektedir. Kendinin, kendisini tecellîlerinde izhar eden Yol [*Tao*] ile "bir" olduğunun idrâkini zinde tutan biri nasıl olur da bu kabilden farklara îtibar eder? Zâten her şey bizzat Yol'un faaliyeti olan Fazîlet'in özel bir sûretinden başka bir şey mi ki? Ve kezâ, Fazîlet'in her özel sûreti aslında onun bizâtihi kendi sûreti değil mi ki?

Çuang-Tzû böyle bir durumda insanın mutlak Hürriyet'inin tecellîsini görmektedir.

> Büyük toprak parçası (yâni Yeryüzü, Gök ile Yer, ya da Tabîat) bana belirli bir sûret bahşetti (yâni beni belirli bir cismânî sûretle donattı). Benim hayat tarzıma da şekil vermektedir. Beni ihtiyarlattırarak hayatımı daha rahat kılacaktır. Ve (so-

[224] İslâm Tasavvufu'nda: "*Cenâb-ı Hakk mahzâ hayrdır; ve hayrdan da ancak hayr sudûr eder*" düşüncesiyle karşılaştırınız. (Çeviren'in notu)

nunda da) ölmemi ve huzura kavuşmamı sağlayacaktır. (Bu dört safhanın hepsi de benim kendi varlığımın dört farklı sûretinden başka bir şey değildir; ve bunların hepsi de gene Tabîat'ın sonsuz çeşitli sûretlerinden yalnızca dördüdür). Eğer ben kendi Hayat'ımdan memnûn isem, Ölüm'e kavuşmaktan da memnûn olmalıyım.

Çuang-Tzû'nun bu özel kapsamda ilgilendiği şey Hayat ve Ölüm'ü aşmak meselesi değildir. Göz önüne alınan mesele, Hayat'ın ve Ölüm'ün göze çarpan yalnızca iki somut örneğini teşkil ettiği Kader meselesidir. Çuang-Tzû'nun delîlinin ana fikri: eğer bir kimse Kader'in bizzat kendisiyle bir olursa [*yâni Kader'in sırrını idrâk eder de tavrını buna uydurursa*] Varlığın Kaderi'nin de artık "kader" olmaktan çıktığı keyfiyetidir. Nereye giderse gitsin ve hangi sûrete bürünürse bürünsün o artık "kader" olması sona ermiş olan Kader ile birliktedir. Ama, tersine, eğer kendisinin bu birliği tam değil de bu bütünün tek bir parçası bile kendisine yabancı kalmışsa işte bu özel parça onun Hürriyet'ine her an zarar verebilir.

(Bir balıkçı hırsızlara karşı emniyet tedbiri olmak üzere) sandalını genişçe ve derin bir dere çukuruna ve balık ağını da bataklığa saklar. Ama gece yarısında güçlü bir adam (yâni hırsız, gelip) enâyi (balıkçı) farkına varmaksızın hepsini sırtına vurup götürebilir. Küçük bir şeyi geniş bir yerde bu türlü saklamak muhakkak ki belirli bir ölçüde gâyemize hizmet edecektir. Ama (bu tedbir mutlak emniyeti sağlamayacaktır, çünkü küçük eşyânın) ortadan kaybolması için hâlâ geniş imkân bulunmaktadır.

Tersine, eğer siz kalkar da bütün âlemi bizzat bütün âlemin içine saklarsanız[225] artık hiçbir şey kaçabilmesi mümkün olan herhangi bir yer bulamaz. İşte bu bütün eşyânın paylaştığı büyük hakîkattır.

Siz hemen hemen şans eseri bir insan sûretini kazanmış bulunmaktasınız. Bu bile sizi memnûn kılmaya yetmektedir. Ama (hatırlayınız ki) insan sûreti Evrensel Transmütasyon'un çeşitli (kevnî) sûretlerinin yalnızca birisinden başka bir şey değildir. (Eğer tek bir kevnî sûret sizi bu kadar mutlu etmeye yetiyorsa, Yol'un [*Tao'nun*] izhâr ettiği bütün değişimleri yaşayabilecek olursanız) sevinciniz gerçekten de tasavvur edilemeyecek kadar büyük olacaktır. Bundan dolayıdır ki "Kutsal İnsan" [*İnsân-ı Kâmil*] "kendisinden kaçmanın mümkün olmadığı ve içinde her şeyin varlığının bulunduğu" mülk içinde kendi kalbinin özüne göçer. Ve (böyle bir mânevî hâlde iken de) her şeyi iyi olarak görür; [*ona göre artık*] erken ölüm de iyidir, yaşlılık da iyidir, başlangıç da iyidir, son da iyidir. ("Kutsal İnsan" da, ne de olsa, beşerî bir varlıktır). Ama bu açıdan da avâma bir model olarak hizmet et-

---

[225] Bu ifâde her şeyi kapsayan Yol [*Tao*] ile tam vahdet hâlinin mânevî safhasına delâlet etmektedir. "Bütün âlemi bizzat bütün âlemin içine saklamak", bizim yaptığımız gibi küçük şeyleri büyük şeylerde saklamakla tezat teşkil etmektedir. Bu sonuncu hâlde küçük şeylerin başka herhangi bir yere gitmeleri için daimâ imkânların bulunmasına karşılık bütün âlemi bizzat bütün âlemin içine saklamak söz konusu olduğunda böyle bir imkân yoktur. Buna göre "bütün âlemi bizzat bütün âlemin içine saklamak" aslında, paradoksal biçimde, "hiçbir şeyi gizlememek" ya da "her şeyi doğal olarak nasılsa öyle bırakmak" ile eşanlamlı olmaktadır.

mektedir. Şu hâlde herkes, büyük ölçüde, onbin nesnenin neye bağlı olduğunu ve Evrensel Transmütasyon'un esas temelinin de ne olduğunu bulmalıdır[226].

Bu kitabın III. Bölüm'ünde vücûdu ciddî bir hastalık dolayısıyla korkunç biçimde deforme olmuş ve kendi durumu hakkında da şu îkazı yapan bir "Kutsal İnsan"ın [*İnsân-ı Kâmil'in*] hikâyesini okumuştuk[227].

> Ne elde edersek edelim (yâni bu Dünyâ'ya nasıl bir sûretle gelirsek gelelim) bu, zamanın gelmesine [*yâni Kazâ'nın zuhûruna*] bağlıdır. Ne kaybedersek kaybedelim (yâni ölüm) bu da sıranın gelmesine bağlıdır. Biz "zaman"dan memnûn olmak ve "sıramızı" da kabûl etmek zorundayız. Böylece işimize ne hüzün ve ne de neş'e karışır. Eskilerin nezdinde bu kabil bir tutuma "kayıtlardan âzâde olmak" denilmektedir. Eğer insan kendisini kayıtlardan âzâde kılamıyorsa bu, nesnelerin onu sıkısıkıya bağlamış olmasından ötürüdür.

Ve buna şunu da ilâve etmektedir:

> Yaşlılardan kimse Semâ'ya karşı bir zafer kazanmış değildir. ([*Buna göre*] başıma gelenlere) ben nasıl gücenebilirim ki?

Semâ'nın [*Kader'in*] kayıtlarından âzâde olacak yerde avâm, kendisini, her şeyle kayıt altında tutmaktadır. Yâni "bütün âlemi bizzat bütün âlemin içine saklamak" yerine avâm yalnızca "küçük şeyleri büyük şeylerin içinde saklama"ya çalışmaktadır. Bunların zihninde Hürriyet'e yer yoktur. Bunlar ömürlerinin her ânında Semâ'nın [*Küllî*] İrâdesi'nin [*dikte ettiği*] mutlak Zorunluluğu'nun ya da –aynı şey demek olan- kendilerine zulmeden, [*cüz'î*] irâdelerine engel olan ve onlara dar bir kafese hapsolmuş hissi veren Tabîat Kānûnu'nun idrâkini zinde tutmuşlardır. Semâ'nın [*Küllî*] İrâdesi'nin bu türlü anlaşılması bir hatâ değildir. Çünkü, ontolojik açıdan, olayların vukuu mutlak ve zorunlu olarak Yol'un [*Tao'nun*] kesin faaliyetiyle tesbit edilmiş bulunmakta olup bundan kimse kaçamaz. Ve "kimse Semâ'ya karşı bir zafer kazanmış değildir". Bununla beraber, diğer taraftan da, mânevî açıdan öyle bir nokta bulunmaktadır ki burada bu ontolojik Zorunluluk [*Kader*] mutlak Hürriyet'e inkılâb etmektedir. İşte bu dönüm noktası bir insan tarafından yaşanacak olursa o artık Tao-cu felsefede anlaşıldığı vechile bir "Kutsal İnsan" ya da İnsân-ı Kâmil'dir. Bundan sonraki bölümlerde Tao-cu düşünce çerçevesinde İnsân-ı Kâmil kavramının yapısıyla meşgûl olacağız.

* * *

[226] *Çuang-Tzû*, VI., s. 243-244.
[227] *Çuang-Tzû*, VI., s. 260.

2/X. BÖLÜM

DEĞERLERİN TERS-YÜZ EDİLMESİ

Bütün *Tao Tê Çing* boyunca *şêng jên* ("Kutsal İnsan") deyimi o türlü kullanılmaktadır ki bunu, haklı olarak, İslâm'daki *İnsân-ı Kâmil* kavramının en yakın eşdeğeri olarak kabûl etmek mümkündür.

Bu terimin uzak eskiçağa kadar uzanmakta olduğu düşünülmektedir. Ne olursa olsun, Konfüçyüs tarafından *Seçmeler*'inde kullanılış şekline bakılacak olursa, bu terim onun zamanında bile şümûllü bir şekilde kullanılmış olmalıdır.

> Üstâd dedi ki: Bir "kutsal adam" benim karşılaşacağım biri değildir. Eğer prensvârî fazîlete sâhip biriyle karşılaşabilseydim çok daha memnûn olurdum.
>
> Üstâd dedi ki: Benim bir "Kutsal İnsan" olduğumu ya da hattâ (kâmil) bir "insanlık" sâhibi bir kimse olduğumu iddia etmeğe nasıl cür'et edebilirim ki?

Konfüçyüs'ün bu terime atfettiği kesin anlamı filolojik açıdan tesbit etmek hiç de kolay değildir. Gene de, bu terimin kullanıldığı bağlamdan olduğu kadar Konfüçyüs'ün öğretisinin hâkim unsurlarından da, sanırım, onun *şêng jên* deyimiyle bir çeşit insan-üstü ahlâkî kemâle ulaşmış bir kimseyi kastettiğine güvenle hükmedebiliriz. Konfüçyüs, hayatında, değil bizzat kendisinin böyle bir kimse olduğunu iddia etmek, bu çeşit bir kimseyle karşılaşmayı ümid etmeye dahi cür'et etmemiştir.

Bununla beraber bu bağlamda ele almamız gereken mesele bu değildir. Burada parmak basmak istediğim husus *şêng jên* deyiminin Konfüçyüs döneminin aydın kişilerinde görünüşte oldukça anlaşılabilir bir kavramı temsil etmiş, ve Lao-Tzû'nun da bu deyimin îmâ' ettiği mânâda büyük bir değişiklik yapmış olduğu keyfiyetidir. Bu semantik kayma Lao-Tzû'nun şaman kökenli olan metafizik [*bâtınî*] görüş açısının eseridir.

Bu kitabın ilk bölümünde Lao-Tzû'nun (ve de Çuang-Tzû'nun) nasıl bir şaman ortamından çıkmış olduğunu görmüştük. Lao-Tzû için İnsân-ı Kâmil başlangıçta "kâmil" bir şaman demekti. Bu olgu Lao-Tzû'nun âlem telâkkisinin yalın bir biçimde şamanist olmaması fakat olağanüstü girift bir metafizik donanımla takdîm edilmiş olmasının sonucu olarak gözlerimizden silinmişti. Ama, Tao-cu "Kutsal İnsan" kavramının şamanist kökeni, meselâ *Tao Tê Çing*'den alınan şu aşağıdaki pasaj ile Çuang-Tzû'nun "otururken unutmak" ile ilgili vecd hâline ait îkazları arasında bir ilinti kurarsak kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

> Eğer bir kimse bütün deliklerini (yâni gözlerini, kulaklarını, ağzını, vs...) tıkar ve bütün kapılarını da (yâni Akl'ın faaliyetini) kapatırsa (mânevî enerjisi) bütün ömrü boyunca tükenmez.
>
> Ama, tersine, eğer bütün deliklerini sonuna kadar açar ve, daha da ilerisi, (zihninin) faaliyetini arttırmaya çalışırsa bütün ömrü boyunca kendisini aslā güvende hissedemez.
>
> Küçük bir şeyi[228] algılamanın Aydınlanma [*Nûra kavuşma*, *Nûrlanma, Nûrânîler zümresine katılma*] (*ming*) olarak adlandırılması isâbetlidir.
>
> Yumuşak ve esnek[229] olana dayanmanın da kuvvet olarak adlandırılması isâbetlidir.
>
> Eğer bir kimse kendi zâtî Işığı'nı işler de (başlangıçtaki) Aydınlanma hâline rücû edecek olursa bundan böyle hiçbir ızdırab çekmez. Böylesine bir (nihaî) hâle "ezelî ve ebedî gerçek olana adım atmak [*kadem basmak*]" denir[230].

"Ezelî ve ebedî gerçek" (*ç'ang*), sık sık değinmiş olduğumuz gibi, ezelî ve ebedî olarak hiç değişmeden [*bâkî kalan*] Hakîkat vechesiyle Yol'a [*Tao'ya*] işâret etmektedir. Buna göre bu pasajdan anladığımız kadarıyla "Kutsal İnsan" kavramı yâni "Aydınlanma'ya rücû etmiş" ve dolayısıyla da "ezelî ve ebedî gerçek olana adım atmış [*kadem basmış*]" yâni Tao'da kendisini ifnâ etmiş insan kavramı, geçen bölümde Kader ve Cüz'î İrâde meselesiyle ilgili olarak tartışmış olduğumuz "başka türlü olması mümkün olmayan" ile "Bir" olmuş olan insan kavramıyla kesin olarak aynıdır.

Lao-Tzû için de Çuang-Tzû için de "Kutsal İnsan" [*İnsân-ı Kâmil*] zihni, avâmın aceleciliğinden uzak bir biçimde, "mutlak Hürriyet mülkünde gezinen"dir. Böyle bir kimsenin, sağduyu kıstasına göre hükmedildiğinde, abartılı biçimde anormal [*olağan-dışı*] görünmesi oldukça doğaldır. Eğer bu dünyâya bağlı kimseler "normal"in temsilcileri ise "Kutsal İnsan" [*İnsân-ı Kâmil*] muhakkak ki garip, acâyib ve tuhaf bir yaratık olarak telâkki edilecektir.

> Sorabilir miyim, "anormal" (*çi jên*) bir kimse nasıl biridir?
>
> Cevap: Anormal bir kimse diğer bütün insanlardan tamâmen farklı ama Semâ [*Rabb*] ile kâmil bir uyum içinde olan biridir. Buna göre Semâ [*Rabb*] açısından önemsiz biri olanın avâmın nazarında prensvârî fazîlete sâhip bir kimse olduğunu söylemek mümkündür; buna karşılık Semâ [*Rabb*]'nın nazarında prensvârî fazîlete sâhip birisi de avâmın nazarında önemsizin tekidir.

Şu hâlde İnsân-ı Kâmil, sırf Semâ [*Rabb*] ile kâmil bir uyum içinde bulunmasının sonucu olarak, avâm ile her bakımdan uyumsuzluk içindedir. Onun davranış biçimi

---

[228] "Küçük bir şey", burada, kendisini insanın zihninde izhâr eden Yol'a [*Tao'ya*] delâlet etmektedir. Mistik şaman bütün hislerin kapılarını ve zekâsını kapamak sûretiyle kendi derûnunun derinliğine rücû ederek Yol'un [*Tao'nun*] tıpkı "miniminicik bir şey" gibi icrâ-i faaliyette bulunduğunu farkeder.

[229] "Kutsal İnsan"ın [*İnsân-ı Kâmil'in*] sürekli olarak çocuk zihninin esnekliğini muhâfaza etmesi keyfiyeti IX. Bölüm'de işlenmişti. Bu konu bundan sonraki bölümde daha geniş işlenecektir.

[230] ***Tao Tê Çing***, LII.

herkesin kabûl ettiğinden o kadar farklıdır ki bu onu "normal" beşerî cemiyetin dışına atar. O "anormal"in tekidir, çünkü kâmil bir uyum içinde bulunduğu Yol'un [*Tao'nun*] kendisi de, avâmın bakış açısından, acâyib ve "anormal" bir şeydir, o kadar "anormal"dir ki avâm bunu eğlenceli ve gülünç bir şeymiş gibi görür. Lao-Tzû'nun da dediği gibi:

> Alt tabakadan biri Yol'dan [*Tao'dan*] söz edildiğini duyunca kendini tutamaz güler. Eğer böyle bir kimse buna gülmemiş olsaydı Yol [*Tao*] zâten saygı gösterilmeğe değmezdi[231].

Eğer Yol [*Tao*] yalnızca garip ve muğlâk değil aynı zamanda tuhaf ve gülünç bir tabîata sâhip görünüyorsa, Yol'un [*Tao'nun*] yaşayan bir sûreti [*tecellîsi*] olan İnsân-ı Kâmil'in de gülünç ya da bâzen can sıkıcı ve âsab bozucu olarak görünmesi çok doğaldır. Çuang-Tzû *Kitab*'ında "anormal"in tuhaf davranışını sık sık tasvîr etmektedir.

Günlerden bir gün Konfüçyüs'ün şâkirtlerinden biri (tabiî bunun hayâlî bir hikâye olduğunu göz önünde tutmak gerekir) iki "anormal" kişinin bir başka "anormal" kişi olan dostlarının cesedinin başında, doğru dürüst cenâze hazırlıklarını yapacak yerde, şen şakrak ve keyifle şarkı söylemekte olduklarını görmüş. Canı sıkkın ve öfkeli olarak aceleyle geri dönüp gördüklerini Üstâd'ına anlatmış. Konfüçyüs bunların ne biçim kimseler olduğunu sormuş.

> "Bunlar ne biçim insanlar mı? Bunlar görgü kurallarına uymuyorlar. Görünüşe hiç riâyet etmiyorlar. Cesedin yanında yüzlerinin ifâdesini bile değiştirmeden tutup bir de şarkı söylüyorlar. Bunların tavrı (öylesine anormal ki) bunu nitelendirmek için kelime bulamıyorum. Ne biçim insanlar, bunlar!"

Çuang-Tzû, oldukça istihzâ dolu bir biçimde, Tao-cu felsefenin çerçevesi içinde Konfüçyüs'ü gerçek durumu yeterince kavramış gibi göstermekte ve [*gördüklerinden*] şaşkın vaziyetteki şâkirdine bu anormal kimselerin tavırlarındaki mizâcı [*gene onun ağzından*] açıklattırmaktadır. İşte Konfüçyüs'ün bu konuda söyledikleri:

> Bunlar sınırların (yâni insan davranışının mûtad normlarının) ötesinde serâzat [*hür*] gezinen kimselerdir; hâlbuki benim gibi kimseler yalnızca söz konusu sınırların içinde serbestçe dolaşırlar. "Sınırların dışı" ve "sınırların içi" biribirinden çok uzak kutuplardır....
>
> Bunlar, kendilerini Bizzât Yaratan'da ifnâ etmiş olarak, hayâtî kudretin Semâ [*Rabb*] ve Arz [*nefis*] diye ayrışmasından önceki ezelî Vahdet'in mülkünde (yâni rûhânî hâlinde) zevk-u sefâ sürenlerdir.
>
> Bunlar Hayat'ı yalnızca bir fazlalık, bir siğil ve Ölüm'ü de bir çıbanın yarılması, bir urun çatlaması gibi telâkki ederler.... Bunlar yalnızca farklı unsurları emâneten alıp hepsini bir vücûdun bildiğimiz sûretine yerleştirirler (Bunların telâkkisine göre beşerî bir varlık bir vücûd içine tesâdüfen yerleştirilmiş olan farklı unsur-

[231] ***Tao Tê Çing***, XLI.

> lardan meydana gelen bir bileşiktir). Bundan dolayıdır ki bunlar ne karaciğerlerinden ve ne de safra keselerinden haberdardırlar, ve kulaklarıyla gözlerini de bir kenara bırakmışlardır. Kendilerini Son'un ve Başlangıç'ın sonsuzadek tekrarlanıp duran dalgalarına terk ederek başlangıç noktasını da bitiş noktasını da bilmedikleri bir çemberin üzerinde gezinip dururlar.
>
> Bunlar, böylece (kendi varlıklarının dahi) bilinc(in)e sâhip olmaksızın tozun ve pisliğin hükmettiği yerlerin ötesinde dolaşır, ve hiçbir faaliyette bulunmaksızın kendi gönüllerinin içinde gezinmenin zevk-u sefâsını sürerler.
>
> Bu gibi kimseler, sırf avâmın gözleri ve kulakları hoşnut olsun diye, avâma mahsus âdâb-ı muaşeret kurallarına eksiksiz olarak riâyet etmek hususunda kendilerini zahmete sokarlar mı hiç?[232]

Buna göre bu kimselerin davranış biçimi, değerlerin kabûl edilen alışılmış düzenini zarûrî olarak tamâmen alt-üst etmektedir. Hiç kuşkusuz onların bu alışılmış değer sistemini alt-üst etmek gibi bir *niyetleri* bulunmamaktadır. Fakat bu kimseler bu Dünyâ'da yaşamakta ve davranışlarını sergilemekte olduklarından onların tavırlarının izi, sağduyu ve Akl'ın kabûl ettiği değerlerle bağdaşması aslā mümkün olmayan çok farklı bir değerler normunu ortaya çıkarmaktadır.

Çuang-Tzû bu fikri farklı şekillerde ifâde etmektedir. Bu amaçla kullanmakta olduğu ilgi çekici ifâdelerden biri olarak "fazîletleri biçimsizleştirme ya da sakatlama"[233] diye paradoksal görünen cümleyi zikredebiliriz. İğrenç sakatlığı dolayısıyla "Sakat *Şu*" denilen bir adamın ömrünü nasıl güven ve keyif içinde tamamlamış olduğunu anlatırken Çuang-Tzû şu gözlemde bulunmaktadır:

> Eğer bu kadar sakat vücûdlü bir adam bile kendi kendisine tahammül eder de Semâ [*Rabb*] tarafından kendisine tahsis edilmiş olan ömrü tamamlarsa, [*bir de düşünün*] "fazîletleri sakatlamış" olanlar için bu ne kadar daha üstün olacaktır[234].

Fazîletleri "sakatlamak" ya da "biçimsizleştirmek [*deforme etmek*]", aslında, "değerlerin ortak silsile-i merâtibini [*hiyerarşisini*] alt-üst edip zarar vermek" anlamında kuvvetli bir deyimdir. Ve bu "sakatlar"a has yaşama tarzının ya da varlık ilkesinin dayanmakta olduğu değerler sistemi avâmınkine kesinkes zıt olduğundan, bunların [*sakatların*] gerçek ululuğunun avâm tarafından tanınıp teslîm edilmesi mümkün değildir. Aklını en iyi biçimde kullanabilen insan bile[235], en azından asîl bir şeyle karşı karşıya olduğu hakkında belli belirsiz bir sezgi sâhibi olsa da "anormal" hayat tarzının delâlet ettiği mânâyı anlamakta başarılı olamaz.

Daha önce de sözü edilmiş olan[236], Çuang-Tzû ile çağdaş, ünlü diyalektikçi Hui Şih (Hui-Tzû) Çuang-Tzû'nun *Kitab*'ında sözü edilen şu "safsatacı" hakkındaki fıkra-

---

[232] *Çuang-Tzû*, VI., s. 267-268.
[233] *Chih li tê.*
[234] *Çuang-Tzû*, IV., s. 180.
[235] Eninde sonunda Akl'ın da sağduyunun bir eseri olduğunu unutmayınız.
[236] *Bk.* I. Bölüm.

larından biri dolayısıyla Çuang-Tzû'yu eleştirmekte ve onun düşüncesinin muhakkak ki "büyük" [*ya da asîl*] ama bu gerçeklik âleminde herhangi bir yararı olmayacak kadar çok büyük olduğuna dikkati çekmektedir. Bu "büyük ama sakattır". Buna karşı Çuang-Tzû da, klişeleşmiş ve fosilleşmiş bir an'anevî değerler sistemine bağlı kimselerin gözlerinin, gerçekten de büyük olanın büyüklüğünü görmelerinin mümkün olmadığına dikkati çekmektedir. Bunun yanı sıra da gerçek anlamda "yararlı" olan şeylerin [*aslında*] herkesin bildiği "yararlılık" kavramını aşanlar olduğunu ifâde etmektedir. "Yararsız"ın "yararlılığı", "anormal"in büyüklüğü [*ya da asâleti*], kısacası değerler düzeninin mutlak anlamda tepetaklak edilmesi: işte İnsân-ı Kâmil'in dünyâ görüşünü karakterize eden budur.

Önce Hui-Tzû'nun "anormal biçimde büyük" olan şeylerin "yararsızlığı"nı nasıl tasvîr ettiğini görelim.

> Bir zamanlar Wei kıralı bana çok büyük bir sukabağının[237] çekirdeklerini vermişti. Ben de onları ektim ve meyvelerini de topladım. Herbir sukabağı o kadar büyüktü ki 30 kilo kadar çekiyordu[238]. Bunlardan birini içine su ve daha başka sıvılar koymak üzere kullanmaya kalkıştım, ama öylesine ağırlaşıyordu ki bunu kendi başıma kaldıramadım. Ben de tuttum bunu ikiye böldüm ve herbir parçayı maşraba olarak kullanmaya kalkıştım. Ama bunlar da bir sıvı ihtivâ etmek için çok düz ve sığ idiler.
>
> Bu yeterince büyük değil değildi. Hiç kuşkusuz büyüktü ama devâsâ bir büyüklüğü vardı! Ama tümüyle yararsızdı. Ben de hepsini parçalara böldüm [*ve çöpe attım*][239].

Hui-Tzû'nun sukabaklarını büyük ve hattâ çok büyük olarak nitelendirdiğine dikkat edilmelidir. Ama bunların abartılı büyüklüğü onları pratik herhangi bir kullanım için uygunsuz kılmaktadır. Hui-Tzû bu sembol aracılığıyla İnsân-ı Kâmil'in mânevî boyutunun çok büyük olabileceğini ama mânevî boyut belirli bir sınırı aştı mıydı da insanın hemen hemen aptal bir kişiye dönüşebileceğine dikkati çekmek istemektedir. Bu ise Çuang-Tzû'nun, Hui-Tzû'nun "büyük şeylerden uygun biçimde nasıl yararlanılacağını bilmemesinden dolayı" sukabağının kullanılamıyacağına hükmetmekte olduğuna işâret eden zehir gibi bir cevâbına yol açmıştır. Çuang-Tzû [*bu bağlamda*] şunu da eklemektedir:

> Mâdem ki 30 kiloluk bir sukabağınız vardı da bunu bir büyük fıçı gibi kullanabileceğiniz neden hatırınıza gelmedi? Sukabağının çok büyük ve herhangi bir sıvı ihtivâ etmesine üzülecek yerde pekālâ [*bununla*] nehirlerde ve göllerde dolaşmanın zevk-u sefâsını da sürebilirdiniz! Şurası âşikâr ki azîz dostum, hâlâ, yabanî otlarla aşırı derecede örtülü bir zihniniz var.

---

[237] Kabakgiller (*cucurbitaceae*) familyasından olup çardakta yetiştirilen bir bitki. Meyvasının yarısı dar, diğer yarısı ise şişkindir. Kurutulduktan sonra su kabı olarak ya da boyuna kesilerek maşrapa olarak kullanılabilir .(Çevirenin notu)

[238] Metinde herbir sukabağının 5 *pikul* çektiği yazılıdır. Pikul Çin'de ve Güney-Doğu Asya'da kullanılan bir kütle birimi olup yaklaşık 6 kilodur. (Çevirenin notu)

[239] *Çuang-Tzû*, I., s. 36.

Bu fıkrayı izleyen başka bir fıkrada da tıpatıp aynı türden bir durum bulunmaktadır.

> Hui-Tzû, günün birinde, Çuang-Tzû'ya dedi ki: "(Bahçemde) halk arasında *şu* diye bilinen (yararsız, pis kokulu) büyük bir ağaç var. Gövdesi yumru yumru budaklarla dolu olduğundan kimse onu bir mezura ile ölçemez.
>
> Dalları da öylesine kıvrık ve eğiktir ki bunlara pergel ve gönye tatbik etmek imkânsızdır. Onu (günün birinde satabilirim ümidiyle) ne kadar ihtimamla ayakta tutmaya çalışsam bile hiçbir marangozun dikkatini çekmemektedir.
>
> İmdi, sizin sözleriniz de olağanüstü büyüktür ama hiçbir yararı yoktur. İşte bunun içindir ki insanlar bu sözlerinizden kaçmakta ve kimse sizi dinlemek istememektedir".
>
> Bunun üzerine Çuang-Tzû dedi ki: "Bir gelinciğin yere sinerek kendisini nasıl sakladığını, ve salına salına (tavuk, fare, vs.. gibi) şeylerin önünden dikkatsizce geçmesi için [*sabırla*] beklediğini muhakkak müşâhede etmişsinizdir. Gelincik, bâzen de, çabuk çabuk doğuya ve batıya doğru sıçrar ve tereddüt etmeden yukarıya ve aşağıya doğru da atlar durur. Ama sonunda bir kapana yakalanır ya da bir ağın içinde ölür gider.
>
> Şimdi de şu kara öküze bir göz atalım. Bu tıpkı gökte asılı duran bir bulut kadar büyüktür. Ve gerçekten de kocamandır! Ve bir farenin nasıl yakalanacağını bilmez. (Bu bakımdan yararsızdır ama bir kapanın ya da ağın içinde de ölmez).
>
> Siz büyük bir ağacınızın olduğunu ifâde etmekte ama onun faydasızlığından yakınmaktasınız. Pekiyi ama onu neden Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü'ne ya da Sınırsız-Genişlik Sahrası'na dikmiyorsunuz da günlerinizi aylâk aylâk hiçbir şey yapmadan onun yanında geçiriyor ve altında da huzur içinde uyuyorsunuz?
>
> [*Bu olgular göz önünde tutulduğunda*] ağaç, şu hâlde, bir baltanın darbelerinin sebeb olacağı vakitsiz bir ölüme aslā mâruz kalacak değildir. Kezâ ona zarar verecek herhangi bir şey de olacak değildir. Eğer hiçbir faydası yoksa o zaman neden sizin sürekli üzülmenize ve öfkelenmenize sebeb olsun?

Hui-Tzû tarafından temsîl edilen akılcılık ve faydacılık türüne karşı Çuang-Tzû'nun tavrını sergileyen bu pasaj onun bâzı temel düşüncelerini sembolik bir tarzda ihtivâ etmesi açısından büyük önemi haizdir. Bu düşünceler biribirlerine o kadar sıkı bir şekilde bağlıdırlar ki bunları teker teker ele almak zordur. Bunun yanında, bunların bâzısı başka meselelerle ilgili olarak ayrıntılarıyla tartışılmış, ve diğer bâzılarına da doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak temas edilmiş bulunulmaktadır. Kolaylık açısından bunları dört başlık altında toplayacak ve her birini bu bölümün özel bağlamı açısından tartışacağım. Bu dört başlık şunlardır: 1) Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü ya da Sınırsız-Genişlik Sahrası gibi deyimlerin delâlet ettikleri acâyib ve fantastik bir bölge; 2) kendi vaktini aylâklık ederek geçirme kavramı; 3) "anormal büyüklük"; ve 4) hür gezgin kavramı.

(1) Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü ya da Sınırsız-Genişlik Sahrası deyimleri Çuang-Tzû'nun felsefî antropolojisine has deyimlerdir. Bunlar, sembolik olarak, İnsân-ı Kâmil'in kendi mutlak sükûn ve hürriyetini keşfettiği mânevî hâli dile getirmektedirler. Çuang-Tzû bir başka pasajda hayâlî bir İnsân-ı Kâmil'in[240] ağzından bu deyimlerden neyi anlatmak istediğine dair, gene sembolik olarak, bir ipucu vermektedir.

> Ben kendimi Yaradan'ımda ifnâ edeceğim. Ama bu duruma alışır alışmaz hemen Saf-Boşluk-Kuşu'na binip altı yönün sınırlarının (yâni Evren'in) ötesine geçeceğim. Orada gönlümün derûnunda Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü'ne uzanıp Sınırsız-Genişlik Sahrası'nda yalnız başıma yaşayacağım[241].

Çuang-Tzû'nun başlıca düşünceleri hakkında şimdiye kadar bildiklerimizin ışığında "Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü" ya da "Sınırsız-Genişlik Sahrası", âşikâr olarak, İnsân-ı Kâmil'in vecd hâlinde iken donatıldığı sezgiyle yaşadığı [*tattığı*] mânevî hâle delâlet etmektedir. Vecdin zirvesinde, "otururken unutmak" deyiminin de telkin ettiği gibi, İnsân-ı Kâmil'in zihni bir nev'i boş levha [*tabula rasa*] gibidir. Kevnî bütün olayların izleri bilincinden silinip gitmiştir; hattâ bilincinin kendisi dahi silinmiştir. [*Onun için artık*] "nesne" ile "özne" arasında hiçbir fark kalmamıştır. Çünkü zihni de nesneler de tamâmen yok olup gitmişlerdir. Şimdi artık o "içinde mutlak olarak ademin bulunduğu", fizik-ötesi acâyib bir "sınırsız geniş" diyârın sâkinidir.

Bununla beraber bu [*tatmakta olduğu*], onun "Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köyü"nün ya da "Sınırsız-Genişlik Sahrası"nın bir sâkini olmasının ilk safhasından başka bir şey değildir. Bu mânevî deneyimin ikinci safhasında ise kevnî âlemin realitesi ona ifşâ edilir. Bilincinden silinmiş olan her şey, kendi bilinci dahi, bu safhada tamâmen yeni bir biçim altında ona geri döner[242]. Böylece, Varlık âleminin yeni bir seviyesinde yeniden doğmuş olan İnsân-ı Kâmil artık, her an sonsuz çeşitlilikteki nesnelerin gelip gittiği, zuhur edip kaybolduğu ezelî hayat ile zonk zonk atmakta olan bütün Varlık âleminin kapsamlı ve hiçbir şeyle örtülüp perdelenemeyen bir vizyonuna hâkim durumdadır. İnsân-ı Kâmil'in bu vechesini daha önceden bilmekteyiz[243]; onun Adem ve Sınırsızlık diyârının bir sâkini olması ise daha felsefî bir tarzda eşyânın Transmütasyonu meselesi olarak Çuang-Tzû tarafından tartışılmıştır.

> [*İnsân-ı Kâmil*] sahteliği olmayan (yâni Hakîkat, Yol, Tao) ile kâmil bir ünsiyet içinde bulunduğundan değişmekte olan eşyâ ile birlikte değişmez[244]. O, nesnele-

[240] Bu pasajda sözü edilen İnsân-ı Kâmil'in adının da "Adsız-İnsan" olması ilgi çekicidir.

[241] *Çuang-Tzû*, VII., s. 293. Kezâ *bk.* VII., s.296.

[242] İslâmî söylemde: "*bütün bunlar kendisine, yeni bir idrâk çerçevesinde, geri* ***verilir***". Bu durum Merâtib-i Tevhîd'in Fenâ Mertebeleri'nde beşerî görünen ef'alini, sıfatlarını ve zâtını Rabb'ine iade ettikten sonra Bekā mertebelerini aşarken Rabb'inin kendisine zâtını, sıfatlarını ve ef'alini ilâhî bir idrâke bürünmüş olarak iade etmesine çok benzemektedir. (Çevirenin notu)

[243] *Bk.* Toshihiko İzutsu: ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***, çeviren: Ahmed Yüksel Özemre, 2. Baskı, XIV. ve XV. Bölüm'ler, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

[244] Bu İnsân-ı Kâmil'in kaskatı bir sâbitlik içinde olup esnekliğinin bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine, o bütün nesnelerin evrensel Transmütasyonu ile uyumlu olarak kendisini değiştirir. Ama sü-

rin evrensel Transmütasyon'una İlâhî Kader'in doğrudan doğruya tecellîsi olarak bakmakta ve onların Büyük Kaynağı'na sıkı sıkıya tutunmaktadır (yâni değişen nesneler aracılığıyla Büyük Kaynağı [*Zâtı*] sezmektedir)[245].

(2) "Vaktini aylâklık ederek geçirme" fikri Adem ve Sınırsızlık diyârında yaşamakla sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü bir İnsân-ı Kâmil vaktini aylâklık ederek geçirmeksizin, bir şey yapmadan ve zaman zaman rahatsız edilmediği bir uykunun zevk-u sefâsını sürmeden böyle bir diyârın sâkini olamaz. "Aylâk olmak" temel Adem-i İcraat fikrinin sembolik bir tarzda ifâdesidir. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi Lao-Tzû ve Çuang-Tzû açısından beşer hayatının bu Dünyâ'daki en yüksek tavrını temsil etmekte olan Adem-i İcraat prensibi İnsân-ı Kâmil'den "doğal olmasını" ve her şeyi kendi doğal hâline ve doğal seyrine terketmesini taleb etmektedir. O kimsenin kaderine burnunu sokmaz. Bu, daha önce de sözünü etmiş olduğumuz, "Onbin Nesne"ye [*Kesret âlemine*] karşı İnsân-ı Kâmil'in "bîgâneliği"dir.

Ama bu hâle has "bîgânelik" cehâlete ya da bilgi eksikliğine işâret etmemektedir. Aksine, gelip gitmeleri ve zuhur edip kaybolmaları süresince, bütün nesneler İnsân-ı Kâmil'in zihninin "boşluğu"nda sâdık bir biçimde yansımaktadırlar. Bu bakımdan onun zihni lekesiz bir ayna ile mukāyese edilebilir. İyi cilâlı bir ayna, tam karşısında durduğu sürece, her nesneyi yansıtır. Ama eğer nesne çekilir giderse ayna onu orada tutmak için herhangi bir gayret sarfetmez; kezâ, önüne gelen yeni bir nesneye de özel bir karşılama merâsimi yapmaz. Buna göre İnsân-ı Kâmil'in zihni bütün nesnelerin en berrâk sûretini elde eder ama onlar tarafından rahatsız edilmez.

> (İnsân-ı Kâmil)[246] şöhretin yegâne sâhibi olmaz (ama bırakır, her şey kendi şöhretine sâhip olsun). O, plânların bekçisi de değildir (ama bırakır, her şey kendisi için bir plân yapsın). O, her şeyin sorumluluğunu yüklenmez (ama bırakır, her şey kendi sorumluluğunu yüklensin). O, hikmetin yegâne sâhibi de değildir (ama bırakır, her şey kendi hikmetini izhâr etsin).
>
> O, tüketilmesi mümkün olmayanı (yâni Tao'nun "sınırsız" faaliyetini) kapsar, izi-olmayan-diyâr'da (yâni Hiçlik'te) kendi kalbinin muhtevâ-sında gezinir durur.
>
> O, Semâ'dan [*Rabb'ından*] ne almışsa onu sonuna kadar kullanır ama herhangi bir şey iktisâb etmiş olduğunun bilincinde değildir. O "bomboş"tur; O, işte böyledir.
>
> "Cüz'lere ayrılamayan insan"ın zihni (lekesiz) bir ayna gibi işler. Hiçbir şeyi alıkoymaz. Hiçbir şeye hoş-âmedîde bulunmaz. O, yalnızca, cevap verir ve (başına ne gelirse gelsin) düşünür. Ama hiçbir şeyi biriktirip saklamaz[247].

---

rekli değişken Tabîat ile bir olmuş olduğundan da mâruz kaldığı değişimlerin bileşkesi eninde sonunda onun değişmemiş olmasına denk düşmektedir.

[245] *Çuang-Tzû*, V., s. 189.

[246] Bu pasajda İnsân-ı Kâmil için, Çuang-Tzû'nun bu kavramı ifâde etmek için kullandığı pekçok deyimden biri olan "cüz'lere ayrılamayan insan" anlamındaki *çih jên* terimi kullanılmaktadır.

[247] *Çuang-Tzû*, VII., s. 307.

> Bir zamanlar eğer bir ayna iyi cilâlanmış ise, onun yüzeyinde tozun barınamıyacağını işitmiştim; (bu demektir ki) eğer aynanın yüzeyinde toz birikirse o ayna iyi cilâlanmış değildir[248].

İnsân-ı Kâmil'in zihninin durumunu yansıtan bir remiz [*sembol*] olarak "iyi cilâlanmış ayna" misâline *Tao tê Çing*'de de rastlamaktayız:

> (Bir insanın yapması mümkün en iyi şey) lekesiz olması için Esrarlı Ayna'yı temizleyip cilâlamasıdır[249].

Şu hâlde, İnsân-ı Kâmil hiçbir şey yapmaz, yâni bir şey yapmış olmak niyetiyle bir şey yapmaz. Bir kimsenin bir şey yaptığı ân bunu yapmış olmasının bilinci onun bu fiilini "gayr-ı tabiî" kılar. Buna karşılık, İnsân-ı Kâmil herşeyi, kendisini ve diğer şeyleri kendi tabîatlarına [*yâni, bir bakıma, kaderlerine*] terkeder. İşte Adem-i İcraat (*wu wei*) teriminin anlamı budur. İnsân-ı Kâmil hiçbir şey icrâ etmediği içindir ki hiçbir şeyi de icrâ edilmemiş hâlde bırakmaz. Ve kendi Adem-i İcraat'ı dolayısıyla da eninde sonunda her şeyi yapmış olur. Çünkü bu mertebede kendi varlığı ile Tabîat özdeşleşmiş bulunmaktadır. Tabîat da, aslına bakılacak olursa, hiçbir şeyi zorlamaksızın her şeyin üstesinden gelir.

(3) İnsân-ı Kâmil'in "anormal büyüklüğü" *Çuang-Tzû*'nun Kitab'ında bir mikdar kayda değer sembolün üretilmesine vesile olmuştur. Bunlardan şunları daha önce görmüş bulunmaktayız: herhangi bir kullanım için çok büyük olan büyük suka-bağı, Hui-Tzû'nun bahçesindeki büyük ve yararsız *şu*-ağacı, kara öküz, çayırda uzanmış olmak, hiçbir şey yapmamak, bir fare yakalamaktan dahi âciz olmak. Bununla beraber, bunlar oldukça basit sembollerdir; bunlar aynı Kitab'da karşılaştığımız diğerlerine oranla orta boydaki nesnelerdir. Bu kabil fantastik sembollere bir misâl olarak Çuang-Tzû'nun *Kitab*'ının daha ilk sayfalarında karşılaştığımız efsânevî muazzam Kuş'un meşhur hikâyesini de zikredebiliriz:

> Kuzeyin (yâni âlemin kuzey sınırının) karanlık esrârengiz okyanusunda adı K'un olan bir Balık yaşarmış. Onun büyüklüğü öylesine muazzammış ki kimse kaç bin kilometre olduğunu bilmemekteymiş.
>
> (Sonunda Transmütasyon vakti gelip de çatınca) Balık, adı P'êng diye bilinen bir Kuş'a dönüşmüş. P'êng'in sırtı o kadar genişmiş ki kimse kaç bin kilometre olduğunu bilmemekteymiş.
>
> Kuş ise birdenbire kendine gelerek uçup gitmiş. Şu işe bak ki bu kuşun kanatları gökte asılı duran bulutlar gibiymiş. Ve okyanusun iyiden iyiye çalkantılı olmaya başlaması üzerine Kuş da güneyin karanlık esrârengiz okyanusuna doğru yola çıkmaya niyet etmiş. Güney okyanusu ise "Semâvî Göl"dür.

[248] *Çuang-Tzû*, V., s. 197.
[249] ***Tao Tê Çing***, X.

> Gerçekten de acâyib olaylardan ve nesnelerden bahseden *Ç'i Hsieh*[250] isimli Kitab'da (bu Kuş'un) şu tasvîrini bulmaktayız: "P'êng güneyin karanlık esrârengiz okyanusu için havalandığında beşbinbeşyüz kilometre boyunca suyun yüzeyini kanatlarıyla dövmüş. Sonra bir kasırganın girdabına kapılarak yüzaltmışbin kilometre havaya yükselmiş. Sonra da duruncaya kadar altı ay daha uçmaya devâm etmiş[251].

Bunu hemen, Kuş'un yüzaltmışbin kilometre yukarıdan aşağıya Dünyâ'mıza baktığı zaman hissettiği izlenimin üstâdâne bir tasvîri tâkib etmektedir. Kuş, sonu olmayan bir kargaşa içinde her türden maddî çıkarların ve zabt-u rabt altına alınmamış arzuların kaynayıp köpürmekte olduğu "dünyevî" âlemin çok üstündeki bir bölgede dolanıp durmaktadır. Kuş bu pespâyeliğin "kirli" dünyâsını görmemektedir. Bu "kirli" dünyâ hâlâ orada, Kuş'un altında bulunmaktadır. Tek fark bu baş döndürücü yükseklikten aşağıya bakıldığında Dünyâ'nın Kuş'un gözlerinde sanki güzel, sonsuz güzel bir şey izlenimini bırakmasıdır ki bu da İnsân-ı Kâmil'in zihninin lekesiz yüzeyinde [*bir ayna gibi*] her şeyi yansıtması tavrının bir başka sembolik ifâdesidir.

> (Şu içinde yaşadığımız dünyâya bir bakın! Göreceksiniz ki) topraktan çıkan buhar yükselmektedir; toz ve pislik uçuşmaktadır; canlılar biribirlerine (pis kokan) nefeslerini üflemektedir.
>
> Bunun tersine, yukarıdaki gök, koyu mavinin uçsuz bucaksız bir enginliğidir. Bu mavilik göğün gerçek rengi midir? Yoksa o bizden böylesine uzak bir mesafede bulunduğu için mi böyle (güzel bir mavilikte) gözükmektedir? (Ne olursa olsun) yukarıdan aşağıya bakmakta olan Kuş da muhakkak ki sâdece buna benzer bir şey görecektir (yâni bizim "kirli" dünyâmız onun gözlerine güzel bir mavi enginlik gibi görünecektir)[252].

Çuang-Tzû Kuş'un seyâhatinin bu tasvirini Kuş'un "Büyüklüğü" ve onun buna tekābül eden durumunun "büyüklüğü" fikrine geri dönerek bitirmektedir. Onun kaleminin kudreti sâyesinde Kuş, beşer varlığının önemsizliğini ve fasafisoluğunu aşarak hür bir biçimde Sonsuzluk ve Adem'in "boşluğu"nda gezinmekte olan İnsân-ı Kâmil için uygun bir sembol olarak şimdi hayâlimizde yaşamaktadır.

> (Kuş niçin böylesine yüksek bir yerde uçmaktadır?) Eğer su birikintisi yeterince derin değilse bu, büyük bir gemiyi kaldırıp yüzdüremez. Eğer yerdeki bir çukura bir bardak su dökecek olursanız ince toz zerreleri onun yüzeyinde sanki gemilermiş gibi rahatça yüzerler. Ama eğer o suya bir kâse koyacak olursanız, suyun çok sığ kâsenin de çok büyük olması dolayısıyla, bu kâse derhâl dibe oturacaktır.

---

250 *Ç'i Hsieh* "dengeleyici âhenk" ya da "içinde her şeyin dengelendiği (Evrensel) âhenk" Çuang-Tzû'nun ontolojisine özgü bir deyimdir (*Bk.* III. ve IV. Bölüm'ler). Bazı uzmanlar bunun kitabın değil yazarının ismi olduğu düşüncesindedirler. Ne olursa olsun bu, göründüğü kadarıyla, Çuang-Tzû'nun hâyâlinin bir îcadıdır. Bunu yaparken de Çuang-Tzû, yalnızca, kendi zamanındaki düşünürlerin beyânlarını yetkili eski kişilere yollama yapmak sûretiyle kuvvetlendirmek husûsundaki alışkanlıklarını alaycı bir biçimde taklîd etmek istemektedir.

251 *Çuang-Tzû*, I., s. 2-4.

252 *Çuang-Tzû*, I., s. 4.

> (Benzer şekilde) eğer rüzgârın birikimi de yeterince kalın değilse bunun, muazzam kanatları kaldıracak kudreti olmaz. Ama yüzaltmışbin kilometre yükseklikte rüzgâr(ın kalın birikimi) Kuş'un altındadır. Kuş da ancak bu kabil şartlarda, uçuşunu engelleyecek herhangi bir şey olmaksızın, rüzgârın sırtına binebilir ve mavi göğü de sırtında taşıyabilir. Ve artık o, güneye doğru seyâhat edecek durumdadır.

Burada İnsân-ı Kâmil sağduyu âleminin çok üstünde uçan devâsâ bir Kuş olarak resmedilmektedir. Bu Kuş da ve mütekābilen bunun içinde hareket etmekte olduğu yer de "büyük"tür. Ama İnsân-ı Kâmil'in bu abartılı "büyüklüğü" onu, sağduyudan başka bir hüküm verme standardına sâhip olmayan avâmın gözünde tamâmen anlaşılmaz ve hattâ gülünç kılmaktadır. Yukarıda daha önce Lao-Tzû'nun, Yol'un [*Tao'nun*] "anormalliği"ne yollama yaparken, "avâm"ın Yol'a [*Tao'ya*] gülmemesi hâlinde Yol'un Yol olarak telâkki edilmeye lâyık olmadığı şeklindeki paradoksal bir îkazda bulunmuş olduğunu görmüştük. Gerçekte de P'êng Kuşu "anormal büyük"tür. Çuang-Tzû İnsân-ı Kâmil'in "büyüklüğü"ne gülen "avâm"ı bir ağustos böceği ve bir güvercin ile remzetmektedir.

> Bir ağustos böceği ile bir güvercin Kuş'a küçümsemeyle gülmüşler ve demişler ki: "Biz bütün enerjimizi toplayıp da uçmaya kalkıştığımızda en çok bir karaağacın ya da bir meşenin tepesine erişebiliyoruz. Ama (böyle bir uçuşta bile) bâzen başarılı olamayıp yere iniyoruz. (Hangi ölçekte olursa olsun bizim uçuşumuz da gene bir uçuştur). (Kuş'un) güneye doğru seyâhat etmesi için yüzaltmışbin kilometreye yükselmesinin gereği nedir ki?"
>
> Yakındaki bir kırda piknik yapmağa giden birisi yanına yalnızca üç övünlük yiyecek alır; ve (akşam) evine döndüğünde de karnı toktur. Ama ikiyüz kilometre kadar uzağa seyâhat eden biri buğdayını, hazırlık için, bir gece öncesinden öğütür. Ve binaltıyüz kilometre uzağa seyâhat edecek olan biri ise erzağını üç ay öncesinden hazırlamaya başlar.
>
> Bu iki yaratık[253] (Kuş'un gerçek durumu hakkında) ne bilebilirler ki? Miniminnâcık bir hikmete mazhar olmuş olan, Âlî Hikmet'e sâhip kimselerin düşüncesini anlayamaz ki![254]

P'êng Kuşu'nun âlemdeki bu hayâlî uçuşunun tasvîri çok meşhur bir pasajdır. Bu pasajın *Çuang-Tzû'*nun Kitab'ının tam başına yerleştirilmiş olması da anlamlıdır. Kitab'ı ilk defa eline alan ve [*Üstâd'ın düşünce tarzına*] alışkın olmayan okuyucu bir yandan hikâyeyi oluşturan alışılmış-dışı semboller tarafından şaşkına çevrilecek, diğer yandan da bütün hikâyeyi nasıl yorumlaması gerektiğini bilmeyerek hayretten hayrete sürüklenecektir. Fakat, bu hayret onu, doğrudan doğruya, şamanist düşünce tarzı diyebileceğimiz düşünce tarzına has efsâne ihdâs edici acâyib atmosfere sokacaktır. Şamanist sezginin alışılmış formlarının aksine, Kuş'un bu seyâhatinin hikâyesinde alışılmış-dışı bir huzur, saflık ve sükûnet hüküm sürmektedir. Bu ise, artık yal-

---

[253] Yâni ağustos böceği ile güvercin.
[254] *Çuang-Tzû*, I, s. 9-11.

nızca bir şaman değil fakat, kelimenin Grekçe etimolojisine uygun olarak, büyük bir "filozof" olan İnsân-ı Kâmil'in derûnî ahvâlinin de bir yansımasıdır. Çuang-Tzû'nun kudretli ve dinamik uslûbu böyle olunca onun yaratıcı hayâli de İnsân-ı Kâmil'in mânevî "büyüklüğü" için [*bu kabil bir*] şaşırtıcı sembol üretmiş bulunmaktadır.

(4) Hür bir biçimde gezinip durmak düşüncesiyle ilgili olarak söylenecek çok az şey kalmıştır. Çünkü Kuş'un uçuşunun daha önceki tasvîri, söz konusu "hür gezgin"in olduğu kadar İnsân-ı Kâmil'in "büyüklüğü"nün de mükemmel bir tasvîridir.

"Hür gezgin" İnsân-ı Kâmil'in varlığının her bir ânında zevk-u sefâsını sürdüğü mutlak hürriyet için sembolik bir ifâdedir. "Mutlak hürriyet"in ne anlama geldiği ise daha fazla bir açıklama gerektirmeyecek kadar âşikârdır. İnsân-ı Kâmil hiçbir şeye bağımlı olmadığı için mutlak sûrette hürdür. Ve kendisini Yol'da [*Tao'da*] tamâmen ifnâ etmiş olduğundan, onun yaptığı ile Semânın-ve-Arzın yaptığı arasında bir fark bulunmadığından dolayı da herhangi bir şeye bağımlı değildir. Aşağıdaki pasajda, Çuang-Tzû "bağımlılık" ve "bağımsızlık" bakımından insanları dört büyük kategoriye ayırmaktadır. Bunların ilki "miniminnâcık hikmet" sâhibi adamdır; ikincisi Sung Jung Tzû'nun[255] temsil ettiği ortanca hikmet adamıdır; üçüncüsü Tao-cu hakîm Lieh-Tzû'nun temsil ettiği, mânevî kemâli açısından henüz daha eksik olan "büyük hikmet" sâhibi kimsedir; dördüncü ve sonuncu ise en uç kemâle sâhip olan gerçek İnsân-ı Kâmil'dir.

> İşte bu, bilgeliği kendisini resmî bir mevkii başarıyla işgāl eden uygun biri kılacak kadar, âmirini tatmin edecek kadar, ve becerikliliği de kendisini devlet politikasında göze çarpıcı kılacak kadar iyi olan biridir. Böyle bir kimse tıpkı (yukarıda sözü edilmiş, kendi kendilerinden memnûn ufak yaratıklar) gibi kendisini önemli biri sayar.
>
> Sung Jung Tzû muhakkak ki böyle bir kimseye gülüp geçerdi. O, bütün dünyâ kendisini methetse bile bundan etkilenmeyen ve bütün dünyâ kendisinden nefret etse bile bundan dolayı da cesâreti kırılmayan biridir.
>
> Bunun sebebi onun zâhir ile bâtını çok iyi tefrik edebilmesidir. O gerçek lûtuf ile gerçek yüz karası arasındaki sınırı çok kesin bir bilinçle temyîz eder. Bu da onu, bu dünyânın miniminnâcık çıkarlarına karşı ilgisiz kılmaktadır. [*Hiç kuşkusuz böyle bir kimse dünyâda pek nâdirdir ama*] o henüz iyice sonuca varmış (yâni tamâmen kendine-yeten, bağımsız) biri değildir.
>
> Bir [*rütbe*] sonra Lieh-Tzû[256] gelmektedir. O, rüzgârın [*vecd ve istiğrâkin*] sırtına binip büyük bir rahatlıkla seyâhat eder ve (sürekli uçuştan) onbeş gün sonra Yeryüzü'ne [*yâni gündelik idrâke*] avdet ederdi. Mutluluğu ele geçirmek onu hiç ilgilendirmezdi. Bunun yanında, (haiz olduğu uçma yeteneği) onu yürümenin sıkıntısından korumaktaydı. Ama gene de bir şeylere (yâni rüzgâra) bağımlıydı.

---

[255] Sung Jung ya da Sung Çien sulhseverlik ve mukāvemetsizlik öğretisinden dolayı ünlüydü. Onun bu öğretisi *Çuang-Tzû*'nun Kitab'ının son (XXXIII.) bölümünde açıklanmış bulunmaktadır. Onu Mencius, Hsün-Tzû ve Han Fei Tzû da zikretmişlerdir.

[256] Genellikle kabûl edildiği vechile Lieh-Tzû, Çuang-Tzû ile birlikte, Lao-Tzû'nun başlatmış olduğu Tao-cu felsefe okulunu temsîl eden bir İnsân-ı Kâmil olarak addedilmektedir.

> Semâ'nın ve Arz'ın doğal seyrine binen ([*yâni Kader'in derin idrâkine, ve dolayısıyla da*] mutlak hürriyet ve bağımsızlığa sâhip) kimseye gelince o, Tabîat'ın altı unsûrî sûretini de irâdî kontrolü altında tutarak Sınırsızlık diyârında serbestçe gezindiği için neye bağımlı olabilir ki?
>
> Bunun içindir ki "nihâî insan" (sıfatıyla İnsân-ı Kâmil) "nefs"e sâhip değildir (ve "nefs"i olmadığı içindir ki kendini her şeye ve her olaya sınırsız bir esneklikle uydurur [*adapte eder*]). "İlâhî İnsan" (sıfatıyla İnsân-ı Kâmil) hiçbir liyâkata sâhip değildir (çünkü niyet ederek hiçbir şey yapmamaktadır)[257].

Burada tasvîr edilmiş olan dört sınıf insandan sonuncusu İnsân-ı Kâmildir. Ve "hür gezgin" de onun bu dünyâdaki varlık biçimini karakterize eden mutlak mânevî bağımsızlığı için sembolik bir ifâdeden başka bir şey değildir. Bu onun mutlak Hürriyet'ine, bir yerde tutulu kalmamasına ve herhangi bir şeye bağlı olmamasına işâret etmektedir. Bu ifâde, aynı zamanda, vecd hâlinde iken kendi vücûdunun zincirleri tarafından engellenmeksizin sınırsız evrende özgürce seyâhat etmek alışkanlığındaki bir şaman olarak Tao-cu İnsân-ı Kâmil'in ilk prototipini anımsatması açısından da ilgi çekicidir. *Çuang-Tzû*'nun Kitab'ının ilk bölümü "Hür Gezgin" başlığını taşımaktadır. Ben *Ç'u'nun Mersiyeleri*'nde bulunmakta olan ve şamanist şiirin şâheserlerinden biri olan *Yüan Yu*'nun ("Uzağa Seyâhat"in) Tao-culuğun âlem anlayışının efsâne üreten vechesi ile, bir rastlantıdan çok, çarpıcı benzerlikler göstermekte olduğunu düşünmekteyim. Tao-cu İnsân-ı Kâmil de büyük Şaman Ç'u da "bulutlara tırmanmakta, uçan bir ejderhâya binmekte ve dört ummânın çok ötesinde gezinip durmaktadırlar".

* * *

[257] *Çuang-Tzû*, I., s. 16-17.

2/XI. BÖLÜM

İNSÂN-I KÂMİL

Bundan önceki bölümlerde İnsân-ı Kâmil'in özelliklerinin çoğu, açık ya da örtülü bir biçimde, zikredilmiş bulunmaktadır. Bunların bâzılarının enine boyuna tartışılmış olmasına karşılık diğerlerine ancak üstünkörü temas edilebilmişti. Bundan başka da, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû tarafından telâkki edildiği çerçeve içinde İnsân-ı Kâmil'in bizzat Yol'un [*Tao'nun*] şahsîleştirilmiş tecellîsinden başka bir şey olmadığını da tekrar tekrar vurgulamıştık. İnsân-ı Kâmil Yol'un [*Tao'nun*] sâdık bir şahsî sûreti olduğu içindir ki "kâmil"dir. Bu anlamda, Yol'un [*Tao'nun*] tabîatını ve faaliyetini tasvîr etmek sûretiyle İnsân-ı Kâmil'i tasvîr etmiş olabileceğimizi de söyleyebiliriz. Şu hâlde, bir bakıma, önceki bölümlerin hepsine İnsân-ı Kâmil'in karakteristik vasıflarının bir tasvîri olarak bakmak mümkündür. Buna göre, Tao-cu çerçeve içinde İnsân-ı Kâmil kavramıyla bir ünsiyetimiz teessüs etmiş bulunmaktadır. Ve bu bölüm de, ister istemez yalnızca, İnsân-ı Kâmil ile ilgili olarak bu kitapta şimdiye kadar tartışılmış olanların sistematik bir biçimde yeniden gözden geçirilmesi şeklinde olacaktır.

İnsân-ı Kâmil kavramı hakkındaki en temel gözlemi tekrarlamakla işe başlayalım; o da şudur ki: İnsân-ı Kâmil Yol'da [*Tao'da*] tümüyle ifnâ olarak onunla "bir" olmuş olan bir kimsedir. Manevî vecd içinde iken bir kimse eğer Nûra Kavuşma'nın kendi "nefs"inden hiçbir kalıntının [*iz'in*], ve "kendisi" ile Yol [*Tao*] arasında da hiçbir farkın kalmamış olduğu nihaî safhasını yaşarsa, işte bu olay bir İnsân-ı Kâmil'in doğuşunun alâmetidir. Lao-Tzû bu safhaya "Vâhid'i [*Bir'i*] kucaklamak" (*pao)* adını vermektedir.

> "Kutsal insan" Vâhid'i kucaklar ve bundan ötürü de Semâ'nın [*Arş'ın*] altında ne varsa hepsinin de mi'yârı olur[258].

> Nefsini kontrol altında tutarak baş kaldırmasını engelleyen (İnsân-ı Kâmil) Vâhid'i kucaklar ve bir daha da O'ndan aslā ayrılmaz[259].

Bu ikinci alıntının başındaki cümlecik uyandırdığı şamanist anımsatma dolayısıyla ilgi çekicidir. Eski Çin'de İngilizce "soul" [*nefis*] (Grekçe'si *psyche*) ile ifâde edilene tekābül eden şeyin biri *hun* [*rûh*] diğeri ise *p'o* [*gerçek nefis*] diye iki ayrı cevherden oluştuğuna inanılmaktaydı. Ya da insanın iki nefse sâhip olduğuna inanıldığını ifâde edebiliriz. Bunlardan ilki yüce ya da mânevî nefis olup aklî ve mânevî fonksiyonları tanzim etmekteydi. Sonuncusu ise bedene ait maddî fonksiyonları tanzim eden sefil ya da fizikî (ya da hayvânî) nefisti. Bir kimse öldüğü zaman *hun*'un Semâ'ya

---

[258] ***Tao Tê Çing***, XXII.
[259] ***Tao Tê Çing***, X.

çıktığına ve *p'o*'nun ise Arz'a girdiğine inanılırdı[260]. Burada "kararsız (fizikî) nefis" diye çevrilmiş olan *ying p'o* cümlesiyle ilgili olarak tamâmen aynı kombinezonun *Ç'u'nun Mersiyeleri*'nde, şamanist şiirin şaheserlerinden biri olan "Uzağa Seyâhat"te (*Yüan Yu*'de) de bulunmakta olması anlamlıdır:

> Kararsız nefsin başkaldırmasını engelleyerek puslu bir yüksekliğe çıkar,
>
> Yüzen bulutlara binerek daha da yükseklere giderim.

Hiç kuşkusuz, İnsân-ı Kâmil serkeş nefsini "otururken unutmak" yoluyla nasıl kontrol altında tutacağını bilmekte, ve serbestçe Vahdet semâsına kadar yükselerek bir daha terketmemek üzere Vâhid'i kucaklamaktadır.

Böylece İnsân-ı Kâmil nefsinin serkeşliği tarafından artık tâciz edilmez olur. Aksine, nefsini her türlü etkenden daimâ korur.

> "Gerçek insan" ile neyi kastediyorum ben? Eski zamanların "gerçek insanı"nı kastediyorum. Onlar kıtlık (yâni kötü tâlih) karşısında isyân etmezlerdi. Kendilerinin lehine olan şartlarda da kibirli davranmazlardı. Bir takım işlerin sonucunu almak niyetiyle kesin plânlar da yapmazlardı.
>
> Böyle bir kimse, bir hatâ yapsa dahi, pişmanlık duymaz; başarılı olsa bile kendiyle övünmez.
>
> Böyle bir kimsenin en yüksek yerde bile başı dönmez. Suya dalsa bile ıslanmaz [*yâni kütlelerin kendisine göstereceği perestişden etkilen-mez*]. Ateşe girse bile yanmaz [*yâni mâruz kaldığı aşağılayıcı muâmelelerden, iftirâlardan ve çilelerden de etkilenmez*].
>
> Bütün bunların hepsi de Yol'da [*Tao'da*] ifnâ olmuş ve nihaî kemâle ulaşmış olmak hasebiyle [*kendisine verilmiş olan*] (gerçek) Hikmet'in sonucudur[261].

Tao-cu *ataraksi*[262], en iyi, İnsân-ı Kâmil'in kendi Hayat'ı ve Ölüm'ü karşısında takındığı tavır ile örneklendirilebilir. Bu mesele daha önce başka bağlamlarda da ele alınmıştı. Burada ise bu düşünce ile ilgili münâkaşanın tümü hakkında iyi bir özetmiş gibi görünen bir pasajın tercümesini takdîm etmekle yetineceğiz.

> Eski dönemlerin "Gerçek İnsan"ları Hayatı sevmek ve Ölüm'den de nefret etmek konusunda hiçbir şey bilmezlerdi. Onlar (bu dünyâya) herhangi bir özel hazdan mahrûm olarak gelirler, ve buradan da herhangi bir yardıma mazhar olmaksızın ayrılırlardı (yâni ölürlerdi). Sükûnetle gelirler, sükûnetle giderlerdi. Onlar, var olmaya nasıl başlamış olduklarını (yâni Hayat'larının başlangıcını Yol'un [*Tao'nun*] kendine has fiiline borçlu olduklarını) unutmazlardı. Keză mevcûdiyetlerinin sonu (yâni Ölüm'den sonra ne olacakları) hakkında da aslā endîşelenmezlerdi.

---

[260] *P'o* ile ilgili olarak *Tso Ç'uan*'da şu ifâdeye rastlamaktayız: "Bir kimse doğduğu zaman onun ilk bedenî fonksiyonunda *p'o* denilenin tezâhürü görünür".

[261] *Çuang-Tzû*, VI., s. 226.

[262] Ataraksi: nefs itminânı, huzur ve sükûn, Adem-ı ızdırab, lâkaytlik. (Çevirenin notu)

> Onlar sâdece (Hayat'ı) kabûl eder ve ([*kendilerine verilmiş olan*] bu Hayat'tan) memnûn olurlardı. Ama (Ölüm gelip çattığı zaman da) sâdece (Hayat'larını) iade eder ve unuturlardı.
>
> İşte benim: "Yol'un [*Tao'nun*] icraatına karşı Aklını kullanmak sûretiyle isyân etmekten, ve Semâ'nın işine (miniminnâcık) beşeri (gayretlerle) kendini zorlayarak karışmaktan imtinâ etmek" diye isimlendirdiğim bu tutumdur.
>
> "Gerçek insan" işte böyle olur[263].

Bu türlü derûnî bir hâlin İnsân-ı Kâmil'in fizikî şartlarını da etkileyeceği açıktır. Onun sâkin ve çalkantı tanımayan zihni vücûdunun fonksiyonlarına da yansır. İnsân-ı Kâmil yalnızca mânevî hâli açısından değil fizikî yapısı bakımından da avâmdan farklıdır.

> Eski dönemlerin "gerçek insan"ları uyudukları zaman rüyâ görmezlerdi. Onlar uyanık oldukları zaman sıkıntı duymazlardı. Yemek yedikleri zaman da yediklerinden özel bir zevk almazlardı.
>
> Nefes alışları sâkin ve derindi. Onlar *topuklarıyla nefes alırlardı*[264]. Hâlbuki avâm gırtlaklarıyla nefes alır (yâni nefes alışları sığdır). Münâkaşada köşeye sıkışmış olan kimselerin gırtlaklarına saplanmış [*gibi görünen*] kelimeleri çaresizce nasıl kusmağa gayret ettiklerini bilirsiniz. (İşte, İnsân-ı Kâmil'in nefes alışına kıyasla avâmın nefes alışı da tıpkı buna benzer). (Bunun sebebi ise hiçbir hevâ ve hevesi bulunmayan İnsân-ı Kâmil'in aksine, avâmın) arzu ve tutkularında derin, fakat mânevî donanımlarında sığ olmasıdır[265].

Burada avâm: 1) "arzu ve tutkularında derin", 2) ve "mânevî donanımlarında ise sığ" olarak nitelendirilmektedir. Bu bakımdan da bunlar, Lao-Tzû'nun beşer varlığının Tao-cu tavrının ideali olarak vurgulamakta olduğu: "hikmetsiz-arzusuz" (*wu-çih-wu-yu*)[266] diye ifâde edilen tavrın tam karşıtını temsil etmektedirler.

Artık, "bütün deliklerin ve kapıların kapatılması" aracılığıyla Zihn'in dünyevî arzulardan tasfiye edilmesinin İnsân-ı Kâmil kavramının kuvveden fiile çıkmasının ilk zorunlu adımı olduğunu bilmekteyiz.

> İnsanların gözlerini beş renk kör eder. İnsanların kulaklarını beş mûsıkî notası sağır eder. İnsanların ağızlarını beş tat bozar. İnsanların gönüllerini yarışmak ve avlanmak (gibi oyunlar) bulandırır. İnsanları kötülük yapmaya mal-mülk arzusu tahrik eder.

---

[263] *Çuang-Tzû*, IV., s. 229.

[264] "*Topuğu ile nefes almak*" deyimi onların nefes alışlarının derinliğini ve sükûnetini vurgulamak için kullanılmaktadır. İçe çekilen havadaki hayatî enerjinin bütün vücûdda dolaşması o türlü sağlanmaktadır ki insan, onlar nefes verirken nefesleri sanki topuklarından çıkıyormuş hissine kapılmaktadır.

[265] *Çuang-Tzû*, VI., s. 228.

[266] ***Tao Tê Çing***, III.

> Bundan ötürü, "kutsal insan" karnına [*batn'ına*] özen gösterir de gözüne özen göstermez [*yâni gözünü ihmâl eder*][267,268]

Yukarıda daha önce, Lao-Tzû ile Çuang-Tzû'nun telâkkisine göre Akl'ın Tabîat'ın icraatını nasıl engellediğini görmüştük. Akıl en düşük düzeyinde sağduyu dediğimiz şeydir. Avâm hâdisâtın doğal seyrine karşı yaşar, çünkü onlar kendi akıllarının ve sağduyularının insâfına kalmışlardır.

Kontrol altına alınmamış arzular ve tartışmaya can atan Akıl "nefs"in nüvesini teşkil eder. Ve "nefs" de bir kere teşekkül etti miydi sonunda bir insanın bütün varlığına hükmedecek kadar kuvvetlenerek büyür durur; onun bütün fiillerini Akıl dikte eder ve bütün hisleri, heyecanları ve düşünceleri de hep Akl'ın yüce kumandasına itaat eder. İşte bundan dolayıdır ki avâmdan bir kimse için "kendi nefsini sıfırlaması" olağanüstü zordur[269].

Akıl insanı "katı" ve "sert" yapar. Arzu ise onu doğal şartlara karşı didişmeye ve arzusunu yönlendirdiği nesneleri ele geçirmeyi "tasarlamaya" zorlar. Bu ise akıl yürütmeksizin ve herhangi bir şeyi arzu etmeksizin hâdisâtın tabiî seyrine uymak ve bu yoldan da Tabîat ile tamâmen birleşmiş olmak husûsundaki Tao-cu idealin kesin karşıtıdır. Lao-Tzû açısından bu ideal için "bebek" uygun bir sembol teşkil etmektedir.

> Kendinde Fazîlet'in kemâli bulunan bir kimse tıpkı yeni doğmuş [*erkek*] bebek gibidir. Zehirli böcekler onu sokamaz [*yâni kötü sözlerden etkilenmez*]. Yırtıcı hayvanların ona saldırısı etkisizdir [*yâni saldırgan kimselerin kötü sözleri ve iftirâları onun dinginliğini bozmaz*]. Yırtıcı kuşlar onu kaçırmaz [*yâni hevâ ve hevesler, ihtiraslar onu pençelerine alamaz*].
>
> Yeni doğmuş bebeğin kemikleri zayıf, kasları yumuşaktır ama pençesi çok kuvvetlidir.
>
> Kadın ile erkeğin birleşmesini bilmez ama penisi güç-kuvvet doludur. Bu da bebekte hayatî enerjinin zirvede olmasındandır.
>
> Âhengi o kadar mükemmeldir ki bütün gün boyu ağlayıp zırlasa bile sesi kısılmaz.
>
> (Doğal) âhengi bilmek ezelî Realite'yi (*ç'ang*) kavramak, ezelî Realite'yi kavramaksa Nûra Kavuşmak (*ming*) demektir[270].

Buna göre bebek "doğal olarak" Nûra Kavuşma safhasında bulunmaktadır çünkü "doğal olarak" Yol [*Tao*] ile birdir. Ve bebeğin "zayıflığı" ya da "yumuşaklığı" da

---

267 ***Tao Tê Çing***, XII.

268 Burada karın (ya da batn) ile göz iki karşıt kutup gibi ortaya konulmuştur. Karnın (ya da batnın) *üstü örtülü olanı*, ve gözün de *üstü örtülü olmayanı* yâni *görüneni*, *zâhiri* remzetmekte olduğu âşikârdır. Böylelikle Lao-Tzû ***bâtın*** ile ***zâhir*** arasındaki karşıt polâriteye işâret ederken Tao-cu İnsân-ı Kâmil'in yüzünün, avâmın aksine, zâhire değil de bâtına dönük olduğunu vurgulamaktadır. (Çevirenin notu)

269 ***Tao Tê Çing***, XIII.

270 ***Tao Tê Çing***, LV.

ezelî olarak esnek ve kıvrak olan Yol'un [*Tao'nun*] yaratıcı icraatının yaşayan bir sû-retidir. O, gerçek Hayat'ın bir sembolüdür.

> İnsan doğduğunda yumuşak ve zayıf, öldüğünde ise katı ve sert olur.
>
> Yaşadıkları sürece onbin nesne [*Kesret âleminindeki her şey*] , otlar ve ağaçlar yumuşak ve kırılgan olurlar; bir kere öldüler miydi kuruyup sertleşirler.
>
> Buradan da katı ve sertin Ölüm'e, buna karşılık yumuşak ve zayıfın da Hayat'a re-fâkat ettiklerini görmekteyiz.
>
> Bunu da çok kudretli bir ordunun bir savaşı kaybetmeğe eğilimi olması ve çok sert bir ağacın da kırılabilir olması örnekleriyle açıklayabiliriz.
>
> Güçlü ve kudretli sonunda yere serilir; ama yumuşak ve zayıf olan daha yüksek mevkiler işgāl eder[271].

Aşağıdaki pasaj ise Lao-Tzû'nun "esneklik", "yumuşaklık", "aşağı olmak", "basit olmak" gibi kısacası Olumsuzluk fazîletine ait favori sembollerini bir araya toplamış olması bakımından dikkate şâyândır.

> "Er kişi"yi [*kendi gücünü, kudretini*] bilip de "dişi"ye bağlı kalmak [*tevâzu ve yumuşaklıkdan ayrılmamak*] bir kimseyi bütün âlemin ""vâdi"si "kılar. Bir kimse bütün âlemin "vâdi"si oldu mu gerçek Fazîlet de onu aslā terketmez [272].
>
> Ve eğer bir kimse bütün âlemin sel çukuru olursa gerçek Fazîlet ondan aslā eksik olmaz[273], ve böylece o da sonunda yeni doğmuş bebek hâline rücû' eder.
>
> Beyazı iyi tanımak ama siyaha bağlı kalmak insanı Semâ'nın [*Arş'ın*] altında ne varsa hepsinin mi'yârı [*norm'u*] kılar[274].
>
> Ve eğer bir kimse Semâ'nın [*Arş'ın*] altında ne varsa hepsinin mi'yârı [*norm'u*] olacak olursa gerçek ezelî Fazîlet ondan aslā eksik olmaz, ve böylece o da so-nunda Sınırsızlık hâline rücû' eder.
>
> Şan-şerefi iyi tanımak ama kepâzeliğe dayanmak insanı Semâ'nın [*Arş'ın*] altında ne varsa hepsinin de "sel çukuru" kılar.
>
> Ve eğer bir kimse Semâ'nın [*Arş'ın*] altında ne varsa hepsinin de "sel çukuru" o-lursa, gerçek ezelî Fazîlet çok olur, ve böylece o da sonunda "yontulmamış odun" hâline rücû' eder.

> "Yontulmamış odun" (kendine has basitliği içinde bilkuvve bütün kap türlerini ihtivâ eder); eğer yontulursa çeşitli kaplar üretir. Benzer şekilde, "kutsal insan" da bunu (yâni "yontulmamış odun" fazîletini) kullanarak herkesin Efendi'si olur.

---

[271] ***Tao Tê Çing***, LXXVI.

[272] Yâni Fail'i idrâk edip de mef'ûle bu idrâk ile bakan kimse âleme yağan Rahmet ve tecellî yağmur-larının temerküz ettiği yüce bir tecellîgâh olur. (Çevirenin notu)

[273] Böyle ulu bir tecellîgâhdan da etrafına Rahmet yağar. (Çevirenin notu)

[274] Bu pasajın 1. ve 3. cümleleri kadîm çin diyalektiğindeki Yang ve Yin'e yollama yapmaktadır. Yang: aydınlığı, erkeği, fâili, beyazı, Güneşi; Yin ise: karanlığı, dişiyi, mef'ûlü, siyahı, Ayı simgeler. Bu, İslâm Tasavvufu'ndaki Celâl ve Cemâl sıfatlarıyla da mukāyese edilebilir. (Çevirenin notu)

> En büyük yontma hiç-yontmama'dır (yâni: "Yontulmamış odun"dan yontularak üretilmiş her bir kap bizâtihî mükemmel bir ürün olabilir ama o artık "taayyün etmiş" olup yalnızca belirli bir kullanım için uygundur. Bunun tersine, "yontulmamış odun" bu hâliyle belki işlenmemiş olabilir ama o, bütün kapların üretildiği kaynağın kendisi olmak haysiyetiyle, bütün kapların "efendisi"dir)[275].

Olumsuzluğun özel semantik alanında en yüksek anahtar-kavram, daha önce birçok kere karşılaşmış olduğumuz *wu wei* yâni Adem-i İcraat'tır. Daha önce kaydetmiş olduğumuz vechile, Adem-i İcraat'ın en temel anlamı kişi tarafından bütün "niyetler"in, bütün "yapay" (ya da "doğal olmayan") gayretlerin nefyidir[276].Ve İnsân-ı Kâmil de "nefsi" olmadığından, "kendi nefsini sıfırlamış [*ortadan kaldırmış*] olduğu"ndan dolayı bu ahlâkını sürekli ve tutarlı bir biçimde muhafaza etmeğe muktedirdir. Ama bütün arzuların ve bütün kasıtlı fiillerin öznesi olan "nefs"in "sıfırlanması [*ortadan kaldırılması*]", yaratıcı icraatında Yol [*Tao*] ile tamâmen bir olan yepyeni bir "Nefs"in (Kozmik Nefs'in [*Nefs-i Küllî'nin*]) teessüsüne yol açar.

> Semâ da Arz da ezelî ve ebedîdirler. Semâ'nın ve Arz'ın ezelî ve ebedî olmalarının sebebi kendileri için yaşamadıklarıdır. İşte onları ezelî ve ebedî kılan da budur.
>
> Bununla uyumlu olarak, "Kutsal İnsan" da kendisini hep arkaya bırakır, ama (sırf kendisini arkaya bıraktığı için) doğal olarak önde yer alır. O kendi nefsine hiç önem vermez, ama onun nefsi sırf bu yüzden korunur. Nefsi (yâni küçük nefsi) olmadığı içindir ki [*gerçek*] Nefs'i teessüs etmiş olur[277].

Böylece İnsân-ı Kâmil her bakımdan Semâ'nın ile Arz'ın, yâni kendisini Varlık âlemi olarak izhâr eden Yol'un [*Tao'nun*], Kâmil sûretidir. Semâ ile Arz hangi asla dayanarak var iseler ve yaşıyorlarsa İnsân-ı Kâmil de aynı ilkeye göre var olur ve yaşar. İnsân-ı Kâmil ile Yol'un [*Tao'nun*] icraatının bu ortak ilkesi Adem-i İcraat ilkesinden başka bir şey değildir. İnsanın yaşamak ve maksadına ulaşmak üzere ortaya koyduğu bilinçli çaba, bu yüce ilkeyi çiğner ve onun gerçekleştirmeyi umduğunu tamâmen aksi bir sonuca yönlendirir.

> Parmaklarının ucunda duran uzun zaman ayakta kalamaz.
> Büyük adımlarla yürüyen çok uzağa gidemez.
> Kendini göze çarpıcı kılmaya çabalayan parlamaz.
> Kendini haklı çıkaran üne kavuşmaz.
> Kendine çok güvenen uzun süre dayanmaz.
> Yol'un [*Tao'nun*] bakış açısından böyle bir tutum fuzûlî gıda ve vücûddaki ur olarak tasvîr edilebilir. Bu Birisi'nin (yâni Yaradan'ın) [*Tao'nun*] râzî olmadığı bir şeydir. Şu hâlde Yol'da [*Tao'da*] ifnâ-i vücûd etmiş olanın aslā böyle bir tavrı olmaz.[278]

---

[275] ***Tao Tê Çing***, XXVIII.
[276] Nefy (*İngilizcesi: negation*): anlamındadır. (Çevirenin notu)
[277] ***Tao Tê Çing***, VII.
[278] ***Tao Tê Çing***, XXIV.

Şu hâlde "Kutsal İnsan" Adem-i İcraat ilkesine uyar ve öğretisini Söz-Olmaksızın icrâ eder.[279]

İnsan kendini okumaya hasrederse bilgisi günden güne artar.

İnsan kendini Yol'a [*Tao'ya*] hasrederse günden güne küçülür. Küçüle küçüle en sonunda Adem-i İcraat'a erişir. Eğer Adem-i İcraat'ı uygularsa hiçbir şeyi icrâ edilmemiş olarak bırakmaz. Buna göre, Yapılacak-Hiçbir-İş-Yoktur (ilkesini) uygulamakla imparatorluk kazanılır. Eğer Yapılacak-Bâzı-İşler-Vardır (ilkesi) uygulanacak olursa kimse imparatorluk kazanamaz.[280]

Kapıdan dışarı çıkmaksızın da Semâ'nın altında ne varsa bilinebilir.

Pencerden gizlice dışarıya bakılmaksızın da Semâ'nın Yol'u bilinebilir.

Ne kadar uzağa gidilirse o kadar az bilinir!

Şu hâlde, "kutsal insan" dışarı çıkmadan (her şeyi) bilir. Bakmaksızın Nûra kavuşur. Hiçbir şey "yapmaksızın" (her şeyi) icrâ eder.[281]

Burada Semâ'nın Yolu'ndan kasıt Semâ'nın doğal icraatıdır. Ve Semâ da kendisini Tabîat ya da "kendiliğinden-böyle-olan" olarak izhâr eden Yol'dur. Bu anlamda Semâ her ân faaldir; hiç ara vermeksizin faaliyetini sürdürür; sayısız "icraat" yapar". Bununla beraber, onun "icraat"ı insanın bir maksada yönelik "icraat"ından farklıdır. Semâ her şeyi, herhangi bir şey icrâ etmek hususunda en küçük bir maksadı olmaksızın, icrâ eder. Onun icraatı onbin nesnenin kendilerinden ne iseler o olmalarından ibârettir. Başka bir deyimle Semâ, Adem-i İcraat ilkesinin en kâmil şeklinin örneğidir.

Çuang-Tzû'nun:

Semâ'nın icraatını bilen kimse ... (beşerî Hikmet'in) en yüksek sınırındadır. Çünkü Semâ'nın icraatını bilen Semâ(nın uyduğu ilke) [*Se-mâ'nın sünneti*] ile uyumlu olarak yaşar.[282]

şeklindeki beyânını yorumlayan Kuo Hsiang şu ilgi çekici ve önemli îkazı yapmaktadır:

Burada "Semâ", Tabîat ("kendiliğinden-böyle-olan") anlamındadır. "İcrâ eden" (yâni icrâ etmek maksadı ya da bilinciyle bir şeyler yapan, kelimenin gerçek anlamında) hiçbir şey yapamaz. (Gerçek) "icraat" nesnenin "kendi kendine icraatta bulunmasıdır" (yâni kendi tabîatı gereği "kendiliğinden" olmasıdır). Buna benzer şekilde, "mâlûmatı olduğunu izhâr eden" (yâni maksadlı ve bilinçli olarak bir şey bilmeğe çalışan) aslında (kelimenin gerçek anlamında) hiçbir şey "bilemez". (Gerçek) "mâlûmat" (bir şeyin) "kendiliğinden [*yâni bilenin hiçbir gayreti ol-*

[279] ***Tao Tê Çing***, II.
[280] ***Tao Tê Çing***, XLVIII.
[281] *Çuang-Tzû*, VI., s. 224.
[282] *Çuang-Tzû*, VI., s. 224.

> *maksızın*] bilinmiş olması"ndan ibârettir. Her şeyin "kendiliğinden [*yâni bilenin hiçbir gayreti olmaksızın*] bilinmiş olması"ndan söz ediyorum. Böylece (gerçek "bilmek", aslında) "bilmemektir". Bunun "bilmemek" olduğundan söz ediyorum. Buna göre "bilmenin" nihaî kaynağı "bilmemek"tir.
>
> Aynı şekilde "icraatta bulunmak" da o şeyin "kendiliğinden yapılmış olması"dır. Buna göre de (gerçek "icraat", aslında) "Adem-i İcraat"tır. Bunun "Adem-i İcraat" olduğundan söz ediyorum. Şu hâlde "icraat"ın nihaî kaynağı "Adem-i İcraat"tır.
>
> Buna göre "Adem-i İcraat", "icraat"ın ilkesi olarak telâkki edilmelidir. Benzer şekilde, "bilme"nin kökeni "bilmemek" olduğuna göre "bilmemek" de bilme"nin temeli olarak telâkki edilmelidir.
>
> Bundan dolayıdır ki "gerçek insan", "bilme"yi bir kenara bıraktığı için "bilir". O, icraatta bulunmadığı için, icra eder. Her şey "kendiliğinden" olmaktadır (ve bu da "gerçek insanın "icraatı"nın anlamıdır). O yalnızca her şeyi unutmuş [*zihninden silmiş olarak*] oturur, ve dolayısıyla da her şeyi elde eder.
>
> Şu hâlde ("gerçek insan"a nazaran) "bilme" kelimesi uygulanabilirli-ğini kaybetmekte ve "icraat" da tamâmen ortadan kaybolmaktadır.

Bu, aslında, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun telâkkilerine göre "Adem-i İcraat" anahtar-kavramının, bu konu hakkındaki herhangi bir başka açıklama gayretini fuzûlî ve anlamsız kılacak kadar, mükemmel bir açıklamasıdır.

Bununla beraber burada, Adem-i İcraat kavramını açıklamak için değil de Lao-Tzû'nun düşünüş tarzının bir özelliğini tebârüz ettirmek için bir şeyin daha zikredilmesi gerekmektedir. Lao-Tzû'nun tipik bir özelliği olarak onun düşüncelerini geliştirdiği "sembolik" tavra sürekli dikkati celbetmiş bulunmaktayım. Lao-Tzû özellikle kendi görüş açısından hayatî önemi haiz meselelerle uğraşırken düşüncesini çoğu kere tasvîrler aracılığıyla geliştirmekte ve işlemektedir. "Su" onun gözde sembollerinden biridir. O bunu Adem-i İcraat'ın yüce gücüne atıfta bulunmak üzere kullanmaktadır. Suyun faaliyetinin deneye dayanan gözlemi Lao-Tzû'nun Adem-i İcraat teorisi için kesin burhan ve Adem-i İcraat'ın etkilerini izhâr ettiği tavrın canlı bir tasvîrini temin etmektedir.

> Bu dünyâdaki nesnelerin en yumuşağı (yâni su) bu dünyâdaki (taşlar, kayalar gibi) en katı nesnelere hâkimdir. Kendine has bir varlığı olmadığından (yâni bir cevher olarak kendine has bir şekli bulunmadığından) o çatlağı olmayanların içine bile nüfûz eder.
>
> İşte Adem-i İcraat'ın en etkili [*şey*] olmasını bunun vâsıtasıyla anlamaktayım.
>
> Bununla beraber, (kendisi suskun kalmasına rağmen şahsî tesirinin civârındaki her şeye "doğal olarak" tesir ettiği İnsân-ı Kâmil'in sözsüz eğitimi demek olan)

> Sözsüzlük ve Adem-i İcraat'ın etkisi aracılığıyla [*gerçekleştirilen bu tarz bir*] eğitime bütün bu âlemde gerçekten de ancak pek az kimse erişebilmektedir.[283]

Bu pasajda suyun zikri açıkça geçmemektedir. Ama Lao-Tzû'nun "nesnelerin en yumuşağı" ile kastettiği şeyin aslında su olduğu şu pasajdan anlaşılmaktadır:

> Semâ'nın altında sudan daha yumuşak ve daha zayıf olan bir şey yoktur. Ama sert ve kuvvetli şeyleri aşındırmada da onu hiçbir şey geçemez.
>
> Çünkü hiçbir şey ona direnemez ve ona hâkim olamaz.
>
> Zayıfın kuvvetliye, ve yumuşağın da serte galebe çaldığını bu âlemde herkes bilmektedir. Ama bunu [*kendi tutum va davranışına*] uygulayabilen kimse yoktur.[284]

Suyun bu "olumlu edilgenliği" ya da "güçlü zayıflığı" Lao-Tzû için Yol'un [*Tao'nun*] ve dolayısıyla İnsân-ı Kâmil'in en uygun sûretlerinden biridir.

> En yüce Fazîlet tıpkı su gibidir. Tabîatı gereği suyun "Onbin Nesne"ye hayrı dokunur ama o hiçbir şeyle rekābet etmez. O, avâma menfur görünen (alçak) yerlerde bulunmaktan memnûn olur. Ama sırf bu (doğal eğilimi) yüz(ün)den o Yol'a [*Tao'ya*] (ve dolayısıyla da Kutsal İnsana) daha yakındır.
>
> (Tıpkı su gibi "Kutsal İnsan" da) hiç kimseyle (ya da hiçbir şeyle) rekābet etmez. Bundan dolayıdır ki hiç hatâ yapmaz.[285]

Suyun tabîatının telkin ettiği "hiç-kimseyle-rekābet-etmeme" İnsân-ı Kâmil'in tavr-ı harekâtını düzenleyen bir başka yüce ilkedir.

> Hakikî bir kumandan hiddetli görünmez. Hakikî bir savaşçı hiddete kapılmaz.
>
> Hakikî bir gālib (düşmanı) harbe zorlamaz. İnsanları kullanan hakikî bir önder onların önünde tevâzu sâhibidir.
>
> İşte bunu ben "aslā-rekābet-etmeme" Fazîlet'i diyorum. Buna insanları yönetmenin (gerçek) kudreti adı da verilebilir.
>
> Böyle bir kimseye, haklı olarak, hattâ Semâ'nın eşiti diye de bakılabilir. Ne demek, hattâ bu, Semâ'nın (Yol'un [*Tao'nun*]) en son sınırını temsil eder.[286]
>
> "Kutsal İnsan" aslā hiç kimseyle rekābet etmez. İşte bunun içindir ki Semâ'nın altında hiç kimse onunla rekābet edemez.[287]

Böylece İnsân-ı Kâmil hiç kimseyle ve hiçbir şeyle rekābet etmemektedir. Tıpkı iyi bir savaşçı için de olduğu gibi, onun kışkırtılması ve tahrik edilmesi de aslā

---

[283] ***Tao Tê Çing***, XLIII.
[284] ***Tao Tê Çing***, LXXVIII.
[285] ***Tao Tê Çing***, VIII.
[286] ***Tao Tê Çing***, LXVIII.
[287] ***Tao Tê Çing***, XXII.

mümkün değildir. Bu bakımdan, onun mûtad beşerî heyecanlara ve hissiyâta sâhip olmadığı söylenebilir. Filhakîka, eğer insan kelimesiyle mûtad bir beşerî varlık kastediliyorsa, o bir "insan" değildir. O, gerçekten de, sonsuz büyüklükte kozmik bir varlıktır [*yâni İslâm Tasavvufu deyimiyle: Âdem-i Kebîr'dir*]. Bu meseleyle ilgili olarak Çuang-Tzû kendisi ile, daha önce sözünü etmiş olduğumuz, diyalektikçi Hui-Tzû arasındaki bir münâkaşanın ilgi çekici cereyânını *Kitab*'ına kaydetmiş bulunmaktadır. Bu diyalogun gerçek ya da hayâlî olduğunu bilmiyoruz. Ama, ister hayâlî isterse gerçek olsun, bu İnsân-ı Kâmil kavramının önemli bir vechesini aydınlatması bakımından bizim için değerli bir şehâdettir.

Tartışma Çuang-Tzû'nun şu beyânından sonra başlamaktadır:

> "Kutsal İnsan" bir insanın fizikî sûretine sâhiptir ama onda bir insanın duyguları yoktur. İnsan sûretinde olduğu için diğer insanlar arasında onlardan biri imiş gibi yaşar. Ama kendisinde bir insanın duyguları olmadığı için "doğru" ve "yanlış" (ya da hoşlanırım ve hoşlanmam [*gibi değer hükümleri*]) ona erişemez.
>
> Ortak beşeriyetin bir rüknü olduğu sürece ne kadar da değersiz ve küçüktür o! Ama kendisinde Semâ'nın kemâlini taşıması açısından (bu âlemde) yektâ olduğu sürece de ne kadar yücedir o![288]

Bu beyâna karşı Hui-Tzû önemli bir soru sormaktadır. Ve bu soru da bu tema çevresinde Çuang-Tzû ile Hui-Tzû arasında teorik bir münâkaşaya sebep olmaktadır:

Hui-Tzû: Bir insanın duygusuz olması hiç mümkün müdür?

Çuang-Tzû: Evet, mümkündür.

Hui-Tzû: Ama eğer bir insanın duyguları yoksa, buna nasıl "insan" denebilir?

Çuang-Tzû: Yol [*Tao*] ona insan özellikleri vermiş. Semâ da vücûdunun sûre tini bahşetmiş. Onun bir "insan" olduğunu nasıl olur da reddederiz?

Hui-Tzû: Ama ona "insan" dediğiniz andan itibâren onun duygusuz olması aklın alacağı bir şey değil.

Chuan-Tzû: Sizin "duygu"dan anladığınız benim aynı kelimeden anladığımdan farklı. Ben "onun duyguları yoktur" dediğimde insanın kendi nefsinin hoşa giden ya da gitmeyen şeylerden etkilenmemesini, hayatî enerjisini arttırmaya aslā teşebbüs etmeden her şeyin "kendiliğinden böyle olma"sına kendisini uyumlu kılmasını kastediyorum.

Hui-Tzû: Eğer kendi hayâtî enerjisini (besleyici gıdâlar yemek, elbise giymek,.. vs yoluyla) arttırmaya teşebbüs etmiyorsa, vücûdunu nasıl canlı muhafaza edebilir ki?

---

[288] *Çuang-Tzû*, V., s. 217.

Çuang-Tzû: Yol [*Tao*] ona insan özellikleri vermiş. Semâ da vücûdunun sûretini bahşetmiş. (O da bunun sonucu olarak varlık âlemine "insan" olarak gelmiş). Hâl böyle olunca onun yapması gereken kendi nefsinin hoşa giden ya da gitmeyen şeylerden etkilenmesine engel olmaktır. (İşte benim "hayatî enerjisini arttırmayı denememek"le kastettiğim budur.)

Şimdi siz "rûh"unuzu dışarıya doğru yönlendiriyor (yâni sürekli olarak dış dünyânın nesneleriyle uğraşıyor) ve kimi zaman bir ağaca dayanarak kimi zaman da kapalı gözlerle sandalyenizin üstünde iki büklüm kalarak zihninizi tüketiyorsunuz.

Sizin bedeninizi lûtfeden bizzat Semâ'dır. Ama siz onu (Semâ'nın İrâdesi'ne uyumlu kılacak yerde, bir taşın) beyaz mı yoksa siyah mı olduğu hakkındaki ıvır zıvır şeylerle meşgûl ediyor, bunları sorun yapıp tartışıyor-sunuz.[289]

Şu hâlde "duyguları olmayan İnsân-ı Kâmil"in, başına ne gelirse gelsin ve gözlerinin önünde ne cereyân ederse etsin, bunlardan aslā etkilenmeyeceğinden başka bir şeye delâlet etmediği âşikârdır. Ve bunun da derin bir metafizik [*bâtınî*] sebebi vardır. İnsân-ı Kâmil, bütün mükevvenât ile "bir" ve mükevvenâtı oluşturan nesneler de sonunda "bir" olduğundan, bu temel tavrını her şart altında muhâfaza etmektedir. Daha önce de görmüş olduğumuz vechile, metafizik [*bâtınî*] görüş açısından bütün nesneler "bir" olduğundan İnsân-ı Kâmil'in onlara karşı tavrı da ancak "bir" olmaktadır.

> Avâm (her ân değişmekte olan hâdisât karşısında) oraya buraya koşar durur; hâlbuki "Kutsal İnsan" (o kadar etkilenmemiş olarak kalır ki) aptal ve donuk görünür. Onbin çağa iştirāk eder de (buralarda vuku bulan hâdisâtın hiçbiri ona tesir etmediğinden) gene de "bir" olarak kalarak saf iptidaî basitliğini muhâfaza eder. (Böyle bir bakış açısından bakıldığında) âlemdeki her şey de böyledir (yâni saf basitlikleri içinde "bir"dirler). (Ne kadar biribirlerinden farklı görünürlerse görünsünler) bunlar, gerçekte, biribirlerinin üstüne yığılmış oldukları "iddia olunabilen" bir sürü nesneden başka bir şey değildir. (yâni Her şey Yol'un [*Tao'nun*] tecellîleri olmak bakımından sonunda biribirlerinin [*bâtınî olarak*] aynısıdır).[290]

"Duyguları olmayan" İnsân-ı Kâmil kavramı, bu yolla, artık bize tamâmen âşinâ çok daha temel bir düşünceye yâni İnsân-ı Kâmil'in kendine has bir "nefs"inin bulunmadığı düşüncesine indirgenmektedir. Kendisine has bir "nefs"in bulunmaması hasebiyle o, eşyâ arasında bir tefrik yapmamaktadır. Başka bir deyimle, İnsân-ı Kâmil sürekli olarak "bir" makāmında bulunur. Ve onun, "duyguları olmayan" deyimiyle aynı şey demek olan, ferden "bir" olması da Hakîkat'ın "bir" [*Vâhid*] olmasının objektif olgusuna dayanmaktadır. Bununla beraber bu, İnsân-ı Kâmil'in kevnî âlemin

---

[289] *Çuang-Tzû*, V., s. 220-222. Bir taşın siyah mı beyaz mı olduğu, "sert ve beyaz taş" ın, "sert" ve "beyaz"ın iki ayrı sıfat olması hasebiyle, gerçekten de bir değil iki nesne olduğu hakkındaki meşhur mugālâtacı tezine yollama yapmaktadır. *Bk.*. yukarıda IV. Bölüm.

[290] *Çuang-Tzû*, II., s. 100.

sonsuz çeşitli nesneleri arasında, zorunlu olarak, herhangi bir şekilde bir fark görmediği anlamına gelmez. Bu nesnelerin pekālâ *farklı* nesneler olduğunun bilincinde olmasına rağmen İnsân-ı Kâmil'in "nesneler arasında fark görmemesi"nin anlamı, daha ziyâde, mânevî bir göz [*kalp gözü*] aracılığıyla, değişken sûretlerin ardında metafizik [*bâtınî*] "Vâhid"i ve bu değişken sûretlerin de yalnızca O'nun farklı tecellîleri olduğunu sezmesidir. Ve o, görünürde bu kadar farklı olan nesnelere böyle bir özel bakış açısından baktığında bunlar kendilerini onun gözüne bir ve *aynı* bir şeyin "biribirlerinin üzerine yığılmış" ve hepsi de "hayr"lı ve "doğrulanabilir" pekçok tekrarı olarak izhâr ederler."

> (Görünürde) bir şeyleri sevse de sevmese de ("Gerçek İnsan") "bir"dir. O, bütün nesnelere "bir" imişler ya da "bir" değilmişler gibi baksa da gene de "bir"dir.
>
> O (her şeyin) "bir" olduğuna dair bir tutum takınırsa Semâ'nın refiki gibi hareket ediyor (yâni Semâvî Dengeleme makāmında bulunuyor) demektir. (Her şeyin) "bir" olmadığına dair bir tutum takınırsa o, İnsan'ın refiki olarak davranıyor (yâni kevnî Kesret âlemine, bunun insanların gözlerine göründüğü gibi bakan bir makāmda bulunuyor) demektir.
>
> Şu hâlde onda Semâ ve İnsan biribirini reddetmemektedir (yâni o, Semâ'nın "mutlak" görüş açısı ile İnsan'ın "izafî" görüş açısını çelişkisiz ve uyumlu olarak kendinde tevhîd etmektedir).
>
> "Gerçek İnsan"ın tabîatı işte böyledir.[291]

"Duygusuz olmak", İnsân-ı Kâmil'in öfke, haz, üzüntü, memnûniyet, vs... gibi şeyleri bilfiil tatmadığı anlamında telâkki edilmemelidir. Bu konuda onunla avâm arasındaki yegâne fark, onun bu duyguları tadarken kalbinin derûnunda, daimâ, bu duyguların tesir etmediği bir şeyin mevcûd [*ve İnsân-ı Kâmil'in de bu şeyin idrâkinde*] olmasıdır. Duygular onun derûnundan, tıpkı dış dünyâdaki dört mevsimin gelip geçmesi kadar doğal bir biçimde gelip geçerler.

> Onun zihni hangi durumda zuhur ederse etsin o durumda bulunmaktan râzîdir. Onun dış görünüşü sessiz ve sâkindir. Onun alnı açıktır ve bakışı da kaygısızdır.
>
> O bâzan sonbahar gibi soğuk ve acımasız olur; bâzan da ilkbahar gibi sıcak ve candan olur. Tıpkı dört mevsimin Tabîat'a uğrayıp geçmeleri gibi, sevinç ve öfke de ona aynı doğallıkla uğrayıp geçerler. (Sonu olmayan bir değişim içinde biribirine dönüşmekte olan) her şeyle kâmil bir uyum içinde olan İnsân-ı Kâmil hiçbir sınır tanımaz.[292]

Temel mânevî ahvâli böyle olan İnsân-ı Kâmil, her ne kadar kendisinin ve diğer kimselerin tâbî olduğu bütün hâdisâta dikkat ederse de, bütün âlemde onun zihninin dengesini bozacak hiçbir şeyi algılamaz. Bütün diğer insanlarla birlikte dünyevî faaliyetlere katılır ama aynı zamanda da kalbinin derûnunda dünyânın gürültüsünden

---

[291] *Çuang-Tzû*, VI., s. 234-235.
[292] *Çuang-Tzû*, VI., s. 230-231.

patırdısından ve telâşından koşuşturmasından da kendini tecrîd eder [*yâni o, "el işte, gönül oynaşta" ilkesini tatbik eder*].

> (Derûnî) "boşluğun" en son sınırına erişerek zihnimin "sükûneti"ni (yâni "rahatsız edilememezliği"ni) sıkı sıkıya muhâfaza ederim.[293]
>
> ("Kutsal insan") berrâk ve sâkin olmasıyla Semâ'nın altındaki her şeyin mi'yârı [*norm'u*] olur.[294]

Mûtadı vechile, Çuang-Tzû "durgunluk" ve "sükûnet" hasletlerini tasvîr ederken daha az veciz davranmaktadır:

> Bütün yüzeyler içinde en mükemmeli sükûnet hâlindeki su yüzeyidir. Bundan (yâni mükemmel yüzey olmasından) ötürü bu tesviye işleminde bir standart [*norm, mi'yâr*] olarak kullanılabilir. (Durgun suyun yüzeyinin mükemmel olması, sükûnetteki suyun) kendi içinde (derin bir durgunluğu) muhâfaza etmesi ve kendi dışında da herhangi bir çalkantı izhâr etmemesindendir. Buna benzer şekilde Fazîlet de bir insanın (zihninin) durgunluğunu kemâle eriştirdiğinde vâsıl olunan (mânevî) bir hâldir. (Böyle bir hâlde) Fazîlet dışarıdan bakıldığında görünebilen bir sûret altında görülmez (çünkü böyle bir kimse mükemmel bir sûrette durgun olduğundan yüzeye intikal edecek bir çalkantısı bulunmaz). Ama nesneler, kendileri açısından, (onun bu görünmeyen Fazîlet'inin câzibesine kapıldıklarından) kendilerini ondan ayıramazlar.[295]

* * *

[293] ***Tao Tê Çing***, XVI.
[294] ***Tao Tê Çing***, XLV.
[295] *Çuang-Tzû*, V., s.214-215.

2/XII. BÖLÜM

HOMO POLİTİCUS

Bundan önceki bölümlerde Tao-cu düşünce çerçevesi içinde İnsân-ı Kâmil'i mutlak üstünlüğe sâhip bir kimse olarak tasvîr edegeldik. İnsân-ı Kâmil: 1) nesneler arasındaki bütün farklardan "habersiz", 2) zihnini hiçbir şeyin rahatsız etmediği, ve dolayısıyla da 3) "Vâhid" ile bir olmanın bahşettiği derin "sükûnet"in ortasında yalnız başına yaşayan bir kimse olmak cihetiyle, avâmın ve sıradan nesnelerin âlemini tümüyle aşmaktadır. O hayrı da "hayr", şerri de "hayr" olarak kabûl eden, "beşerî duyguları olmayan (ya da bu duyguların üstünde bulunan)" biridir. O Adem-i İcraat ilkesine sıkı sıkıya riâyet eder ve hâdisâtın doğal seyrine de burnunu sokmaz. Buna karşılık kesret âleminde ne varsa her birini "zamanına" ve "eğilimine" uygun olarak oluşumu, büyümesi ve sahneden çekilmesi süresince kendi hâline terkeder. O bütün bınlara, tıpkı Semâ'nın ve Arz'ın kesret âlemindeki nesnelere karşı "bîgâne" [*ilgisiz*] olmaları gibi, "bîgâne"dir; ve onlara karşı sanki bunlar "samandan köpekler"[296] imiş gibi davranır.

Bu açıdan bakıldığında İnsân-ı Kâmil bir mutlak Olumsuzluk adamıdır. Kendisi Semâ'nın Yol'u ile, yâni eninde sonunda bizzât Yol [*Tao*] ile, tamâmen tevhîd hâlinde bulunduğu içindir ki bütün bu ve daha da başka "olumsuz" özellikler ona [*doğal olarak*] ait olmaktadır. Bu türlü davranmakla İnsân-ı Kâmil Yol'un [*Tao'nun*] faaliyetini somutlaştırmaktadır.

Ama şunu hatırlamak gerekir ki saf olumsuzluk ya da edilgenlik [*inkıyâd, boyun eğme*] Yol'un [*Tao'nun*] icraatının tümü değildir. Filhakîka, Yol'un [*Tao'nun*] edilgenliği mûtad anlamında anlaşıldığı gibi "edilgenlik" değildir. Bu, "olumluluğun" desteklediği bir "edilgenlik"tir. Ya da belki, Yol'un [*Tao'nun*] genellikle kabûl edilen anlamında "olumlu" olabilmesi için sırf çok "olumlu" olması hasebiyle "edilgen" olduğunu ya da öyle görünmekte olduğunu söylememiz gerekirdi. Meselâ, Adem-i İcraat[297] muhakkak ki edilgen ve olumsuz bir ilkedir ama "hiçbir şeyi icrâ edilmemiş bırakmadığı" için gerçekte olumlu bir kuvvettir de. Bu olgu, tamâmen edilgen ve o-

---

[296] *Bk*. VIII. Bölüm, 22 numaralı dipnotu. (Çevirenin notu)

[297] Şimdiye kadar öğrendiklerimizden, Adem-i İcraat'ın ya da islâmî adıyla "Mutlak Teslîmiyet"in Tao'nun (yâni Rabbü-l Âlemiyn'in) ezelde takdir etmiş olduğu Kader karşısında İnsân-ı Kâmil'in: 1) bunu değiştirebileceği vehmine kapılmamasını ve 2) bunu değiştirmek yönünde (dua, büyü, tedbir gibi) hiçbir fuzûlî teşebbüste bulunmamasını sağlayan ve kemâliyle yalnızca ona özgü, sürekli zinde tutulan bir idrâk düzeyi olduğu anlaşılmaktadır. (Çevirenin notu)

lumsuz olduğu için değil de Varlığın üstün kemâli dolayısıyla "Hiçlik" olarak tasvîr edilmekte olan Yol'un [*Tao'nun*] eksiksiz bir başka vechesidir.

Yol'un [*Tao'nun*] müşahhas ve kâmil bir timsâli olarak İnsân-ı Kâmil, O'nun "olumlu" (ve hattâ "olumluların olumlusu") vechesini de mecbûren yansıtmalıdır. Tıpkı Yol'un [*Tao'nun*] bizzât bu âlemin yönetilmesinde olumlu bir şekilde dahli olması ve bu âlemin bütün seyrini en ince ayrıntısına kadar Adem-i İcraat ile [*yâni ezelde hükmetmiş olduğu Kader aracılığıyla*] yönetmesi gibi İnsân-ı Kâmil de âlemin Adem-i İcraat ilkesine göre olumlu bir şekilde yönetilmesiyle ilgilidir.

Bunun yanında, daha genel bir tarzda ifâde etmek gerekirse, kadîm Çin'de felsefî düşüncenin halkın yönetimi meselesine hayatî bir önem atfetmekte olduğu da bu felsefeye has, belirgin bir vasıftır. Gerçekte de *Homo Politicus* [*Siyâset Adamı*] Çin düşüncesinin bütün bellibaşlı ekollerinin merkezî bir anakonusudur. Lao-Tzû ile Çuang-Tzû da bu genel kuralın istisnâları değildirler. Bu bakımdan, Lao-Tzû gibi bir kimsenin bir yandan Yol'un [*Tao'nun*] fevkalâde girift bir metafiziğini geliştirip ideal insanı mutlak olarak dünyâ-dışı bir zihniyete sâhip ve günlük hayâtın gürültü ve patırdısının çok çok üstünde yaşamakta olan bir kimse olarak tasvîr ederken, öte yandan da, bir imparatorluğu yönetme sanatıyla da çok yakından ilgilenmekte olması olağanüstü ilgi çekici görünmektedir. Lao-Tzû'ya göre bir İnsân-ı Kâmil, kendi halkının yüce Yöneticisi olarak bir imparatorluğun başında bulunmadan gerçekten de "kâmil" olamaz. İnsân-ı Kâmil aynı zamanda hem filozof ve hem de siyâsetçidir.

Bu beyân, hiç kuşkusuz, İnsân-ı Kâmil'in gerçekten de siyâsî kudret kazanması ya da dünyâyı fethetmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. O, hattâ, kendisini öne çıkarmak için dahi gayret sarfetmez.

> O kendisini öne çıkarmadığı içindir ki göze çarpar.
> Kendisini kanıtlamadığı içindir ki parıldar.
> Övünmediği içindir ki liyâkat sâhibidir.[298]

O, kendisini öne çıkarmak için gayret sarfetmez. Ama onun bu kendi kendine karşı olumsuz tavrından ötürü, ve daha da temelden o aslında "kâmil" olduğu içindir ki "doğal olarak" göze çarpar. O dikkati çekmek için kendiliğinden hiçbir şey yapmaz; ama halk onun etrâfında kendiliğinden toplanır. O kendini geri plânda tutar ama halk, çoğu kere bilincinde bile olmaksızın, onu kendiliğinden ön plâna çıkarır. Bütün *Tao Tê Çing* İnsân-ı Kâmil'in bu özelliğini tasvîr eden ifâdelerle doludur. Bunların arasında en tipik ve en meşhuru muhtemelen "parıltıyı yumuşatmak ve (avâmın) toz(u) ile aynı hizâya gelmek"tir.

> ("Kutsal İnsan") keskinliğini köreltir, düğümlerini çözer, parıltısını yumuşatır, ve toz ile aynı hizâya gelir. İşte buna ben Esrarlı Tesviye diyorum.
>
> Böyle bir insana çok samimî bir şekilde sokulmak mümkün değildir. Onu çok uzakta tutmak da mümkün değildir. Ona bir fayda sağlamak da ona bir zarar ver-

[298] ***Tao Tê Çing***, XXII.

mek de mümkün değildir. Ona şeref bahşetmek ya da onu rezîl etmek de imkân dışıdır.

İşte bunun içindir ki o, "Semâ'nın altındaki her şeyin en şereflisidir" [*yâni o: Eşrefü-l Mahlûkat'tır*].[299]

"Esrarlı Tesviye" (*hsüan t'ung*) çok anlamlı bir ifâdedir. İnsân-ı Kâmil, beşer sıfatıyla, cemiyetin bir üyesi olarak avâmın arasında yaşamaktadır. Orada günlük hayâtın ortasında, diğer insanların ardında ve yanında, sâkin ve durgun bir biçimde hayâtını sürdürmektedir. O kendisini tesviye edip avâmın seviyesine uyarlar. Görünüşte o da aynı, diğer insanlar gibidir. Ama, mânevî yüceliği dolayısıyla o mutlak hürriyet ve bağımsızlık göğünde tıpkı P'êng Kuşu gibi çok yükseklerde süzülmekte olduğundan, gerçekte, bu pek tuhaf bir "aynılık"tır. Bundan dolayıdır ki İnsân-ı Kâmil'inki "esrarlı" bir tesviyedir.

İşte bu türlü bir kimsenin kendiliğinden faaliyeti aracılığıyla Yol'un [*Tao'nun*] Fazîlet'i kâmil bir siyâsî kural olarak tecessüm etmektedir. Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'ya özgü düşünce kalıbına göre, İnsân-ı Kâmil mânevî kemâli dolayısıyla mânevî âlemde doğal olarak en yüksek mevkii işgāl etmektedir; ve mâdem ki mânevî âlemde en yüksek mevkii işgāl etmektedir, o hâlde zâhirde de zorunlu olarak en yüksek mevkii işgāl etmelidir. O "bütün memurların âmiri [*efendisi*]" olmalıdır.[300]

Burada gene Tao-cu bilgelere has paradoksal bir düşünce tarzıyla karşılaşmış bulunuyoruz. Bunlara göre İnsân-ı Kâmil "tozun ve pisliğin hükmettiği yerlerin ötesinde serbestçe dolaşan, ve kendi gönül âleminde Mutlak-Olarak-Hiç-Bir-Şeyin-Olmadığı Köyü'nde aylâk aylâk gezip tozmanın zevk-u sefâsını süren" bir kimsedir. Ama sırf tozun ve pisliğin hükmettiği yerlerin ötesinde bu tarzda hayâtını sürdürmesinden dolayı kendisini gerçek ve maddî âlemin tozunun ve pisliğinin tam ortasına yerleştirmektedir. Âlemdeki minnâcık çıkarlara tamâmiyle "bîgâne" kalarak o, gerçek dünyânın büyük meseleleriyle ilgilenmektedir. Hiç kuşkusuz o, "*tek* bir devletin siyâsetinde yeterince göze çarpacak kadar kâbiliyeti olan"[301] bir kimse değildir. Ama o, bir imparatorluğun ve hattâ bütün âlemin mutlak yöneticisi olacak kadar iyidir.

Şu hâlde İnsân-ı Kâmil'in siyâseti nedir? Sağduyu açısından Çuang-Tzû siyâsî işlerin yönetiminin en ideal şeklinin "âmirin bütün kuralları ve mevzuâtı bizzât kendi şahsı için plânlayıp halkını buna göre yönetmesinden" ibâret olduğunu söylemektedir, zirâ bu takdirde ona itaatsizlik etmeğe cesâret edemeyenler onun fazîleti [*yâni onun bu siyâseti*] sâyesinde "değişeceklerdir".

Çuang-Tzû böyle bir şeyin yanıltıcı bir fazîletden (*ç'i tê*) başka bir şey olmadığını beyân etmektedir. "Dünyâyı bu kabil bir ilke aracılığıyla yönetmek okyanusta yürü-

---

[299] ***Tao Tê Çing***, LVI; kezâ *bk.* IV.
[300] ***Tao Tê Çing***, XXVIII.
[301] *Çuang-Tzû*, I., s. 16.

meye, kendi elleriyle geniş bir nehir yatağı kazmaya ya da bir sivrisineğe koca bir dağı taşıtmaya kalkışmak gibidir!"[302]

İnsân-ı Kâmil âlemi, insan hayâtının yalnızca zâhirî vechesini kontrol altında tutmak üzere tasarlanmış, zâhirî şeylerden başka bir şey olamayan, insan yapısı kânûnlarla yönetmez. O, âlemi, "kendisini yöneterek" yâni kendi derûnî fazîletini kemâle erdirerek yönetir.

> Eğer "kutsal insan" yönetici durumundaysa, halkın zâhirî hayâtını yönetmeğe akla sığar bir şekilde nasıl ilgi duyabilecektir?
>
> Onun ilgi duyduğu kendi "derûnunu" düzeltmek (yâni derûnî Fazîlet'ini kemâle erdirmek) ve ancak bundan sonra (halkını) yönetmektir. O yalnızca kendi işini sağlama almakla ilgilidir, o kadar.
>
> (Yâni o, diğer bütün her şeyi kendi tabîatlarının sırtına yüklemekte-dir). Bir okla vurulmak tehlikesinden gökte yüksekten uçarak kaçan bir kuşu; ya da birileri tarafından bir kazıda bulunup yerinden yurdundan edilme tehlikesini bertaraf etmek için *kutsal* bir tepenin altındaki *derin* bir delikte yaşayan bir fareyi göz önüne alın! (Her yaşayan mahlûkun, nasıl güvenli bir şekilde yaşayacağını sezgisel olarak bildiği, kendine has bir bilgeliği vardır). Pekiyi ama insanlar bu iki küçük yaratıktan daha az mı bilgiye sâhiptirler?[303]

Çuang-Tzû'nun "kendi derûnunu düzeltmek" ile neyi kastettiği, daha müşah-has bir şekilde, gene kendisi tarafından aşağıda açıklanmaktadır.

> Bırakınız, zihniniz (içinde arzuların izinin dahi bulunmadığı) Basitlik (mülkün)'de serâzat dolaşıp dursun, hayat enerjiniz sınırsız Sükûnet ile tevhîd olup nefsinizin işe karışmasına izin vermeksizin hâdisâtın doğal seyrini tâkib etsin. İşte o zaman bütün âlem (kendiliğinden) yönetile-cektir.[304]

Kısaca ifâde etmek gerekirse bu, İnsân-ı Kâmil'in kelimenin gerçek anlamıyla kuvveden fiile çıkmış olmasıyla âlemin, İnsân-ı Kâmil'in katı kānûnlar vaz edip bunları uygulayarak değil de "kendiliğinden" yönetilmekte olduğu anlamına gelmektedir. Âlemin doğru düzeni İnsân-ı Kâmil'in, kendi payına düşeni yaptığı yâni "kendi derûnunu arıttığı" zaman kendiliğinden teessüs etmektedir. Bunun ise temel ilke olan Adem-i İcraat ilkesini [*Mutlak Tevekkül'ü*] uygulamaktan başka bir şey olmadığı âşikârdır. İşte Lao-Tzû ve Çuang-Tzû için siyâsetin en yüce ve en ideal şekli budur.

Lao-Tzû bu durumu şu ifâdelerle tasvîr etmektedir:

---

[302] *Çuang-Tzû*, VII., s. 291.
[303] *Çuang-Tzû*, VII., s. 291.
[304] *Çuang-Tzû*, VII., s. 294.

> Bir devlet "dürüstlük"[305] ile pekâlâ yönetilebilir. Bir savaş baskınla pekâlâ kazanılabilir. Ama imparatorluk[306] ancak Adem-i Faaliyet[307] (*wu şih*) ile elde edilebilir.
>
> Bunun böyle olduğunu nasıl mı biliyorum? İşte şu gözlem aracılığıyla:
>
> İmparatorlukta ne kadar çok yasaklama ve yasaklanmış şey varsa halk da o kadar fakirdir.
>
> Halk ne kadar çok medenî araca sâhipse, ülke de o kadar şaşkın ve karışıktır.
>
> Halk ne kadar çok yeteneğe ve zenaate sâhipse o kadar da tuhaf ve faydasız eşyâ üretilir.
>
> Ne kadar çok kānûn ve kararnâme çıkarılırsa o kadar da çok hırsız ve haydut türer.
>
> İşte bunun içindir ki "Kutsal İnsan" şöyle der: Ben Adem-i İcraat'ı uyguladığım sürece halk (ahlâk açısından) kendiliğinden değişir. Ben "sükûnet"i seversem halk da kendiliğinden dürüst olur. Ben faaliyette bulunmazsam halk da kendiliğinden zenginleşir. Ben arzusuz olursam, halk da kendiliğinden "yontulmamış odun" kadar sâde olur.[308]

Sık sık vurguladığım vechile devlet adamı olarak İnsân-ı Kâmil, üstün yeteneğini, Adem-i İcraat'ı uygularken Yol'un [*Tao'nun*] *mükemmel bir kopyası* [*kâmil bir tecellîgâhı*] olmasına borçludur.

> Yol [*Tao*], mutlak hakîkatı içinde, "Adem-i İcraat"tır [*hiçbir fiilde bulunmamaktır*][309]. Ve (hiçbir şey icrâ etmemekle de) o, icrâ edilmemiş hiçbir şey bırakmamaktadır.
>
> Eğer kırallar ve efendiler [*senyörler, derebeyleri*] bu ilkeyle uyum içinde olabilselerdi (onların etkisiyle) bu kesret âlemi de değişirdi.
>
> Eğer bu değişim sırasında (Tabîat'a karşı [*yâni hâdisâtın doğal seyrine karşı gözüken*]) bir arzu [*hevâ-ü heves*] ortaya çıkmış olsaydı, onu da ben "yontulmamış odun"un "isimsiz" basitliği(nin kudreti) aracılığıyla dindirirdim. "Yontulmamış odun"un "isimsiz" basitliği onları da arzusuz kılardı.
>
> Eğer halk arzularından sıyrılmış ve dolayısıyla da sâkin olursa bütün imparatorluk da kendiliğinden dürüst bir şekilde yönetilmekte olacaktır.[310]

---

[305] Bu, Konfüçyüs-çü siyâset idealine alaycı bir yollamadır. Günün birinde adamın biri Konfüçyüs'e devlet yönetimi sanatının ne olduğunu sormuş. Konfüçyüs ona şu cevâbı vermiş: "Yönetme (*çêng*) dürüstlük (*çêng*) demektir [*Çince'de her iki kelimenin de yazılışları farklı ama telâffuzları aynıdır*]. Eğer siz (halkı) önce kendinizi düzelterek yönetirseniz, kimsecikler "dürüstlüğe" karşı koyamaz"

[306] Tao Tê Çing'in bazı çevirilerinde "imparatorluk" yerine "kâinat" denildiği de vâkidir. (Çevirenin notu)

[307] *wu şih* [*Adem-i Faaliyet*], *wu wei*'in [*Adem-i İcraat'ın*] eşanlamlısıdır. Hsün-Tzû *şih*'i: "bir şeyi bir çıkar beklentisiyle yapmak" diye tanımlamaktadır.

[308] ***Tao Tê Çing***, LVII.

[309] İbn Arabî'ye göre Allâh'ın Zâtı'nın da icraatı yoktur. Buna göre, burada "Tao'nun mutlak hakîkatı"nın Allâh'ın Zâtı'na işâret ettiği rahatlıkla ifâde edilebilir. (Çevirenin notu)

Yol'un [*Tao'nun*], mutlak hakîkatı içinde ismi yoktur. (O bu açıdan tıpkı "yontulmamış odun" gibidir)[311]. Önemsiz gibi görünse de "yontulmamış odun" aslında öyledir ki ona hiçbir şey hükmedemez.

Eğer kırallar ve efendiler [*senyörler, derebeyleri*] bu ilkeyle uyum içinde olabilselerdi (onların etkisiyle) bu kesret âlemi de onlara kendiliğinden saygı gösterirdi. Semâ ile Arz da onların üzerine tatlı bir şebnem yağdırmak husûsunda birleşirler ve halk da, hiçbir kararnâme ya da emir yayınlanmış olmasa bile, kendiliğinden sulh ve sükûn içinde yönetilmiş olurdu.[312]

Buna göre, devlet adamı sıfatıyla İnsân-ı Kâmil egemenliğini Adem-i İcraat ilkesiyle uyumlu olarak ifâ eder. "O, hiçbir icraatta bulunmamaktan başka hiçbir icraatta bulunmaz"[313]. Ama "hiçbir icraatta bulunmamak"la o aslında büyük bir şey yapmaktadır. Çünkü söz konusu hâlde "hiçbir icraatta bulunmamak", hâdisâtın doğal seyrine karşı hiçbir şey yapmamak demektir. Bundan dolayı onun "hiçbir icraaatta bulunmama"sı her şeyin doğal ve kendiliğinden gelişimine "yardım etmesi" ile eşdeğerdir.

Eğer "Kutsal İnsan"ın arzu ettiği bir şey varsa o da "arzu etmemek"tir. Eğer öğrenmek istediği bir şey varsa o da "öğrenmemeyi" öğrenmek-tir[314].

O böylece, sürekli olarak, avâmın farkedemediği (Nihaî Kaynağa) rücû' eder.

Kesret âlemindeki her şeyin kendiliğinden gelişmesine yardım eder (yaptığı da budur zâten) ama fail olmaya kalkışmaz[315].

Tao Tê Çing'den, Adem-i İcraat fikrinin, Tao-cu siyâsetin en yüce ilkesi olarak övülmekte olduğu pekçok başka pasaj da örnek olarak verilebilir. Ama bizim özel amacımız için şimdiye kadar takdîm edilmiş olan yeterlidir.

Bununla beraber, siyâsî bir fikir olarak Adem-i İcraat ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir başka husus daha bulunmaktadır. Yukarıda, Adem-i İcraat ilkesine göre imparatorluğu yöneten İnsân-ı Kâmil'in, daha çok, tavrıyla ilgilenmiş olduk. Şimdi ise dikkati çekmek istediğim konu: yönetilenlerin, yâni İnsân-ı Kâmil'in bağımlıları olarak hükmettiği avâmın, hâlet-i rûhiyesi ya da tavrıdır.

Kezâ yukarıda zikredilen pasajlardan birinde eğer bağımlılarının başlarına "arzu" ve "bilgi" sâhibi olmak gelirse, bunun İnsân-ı Kâmil'in ideal kuralının uygulanmasını

---

[310] ***Tao Tê Çing***, XXXVII.

[311] Çünkü ondan henüz daha herbiri diğerinden bir isimle farklı olan çeşitli kaplar yapılmış bulunmamaktadır.

[312] ***Tao Tê Çing***, XXXII.

[313] ***Tao Tê Çing***, *Bk.* LXIV.

[314] Avâm bilgisini arttırmak için incelemek ve öğrenmek husûsunda büyük gayret sarfeder. Oysa İnsân-ı Kâmil, bilginin azalmasının nihaî safhasında "yontulmamış odun"un basitliğine kavuşmak için bilgisiz kalmayı öğrenir.

[315] ***Tao Tê Çing***, LXIV.

engelleyeceğine işâret edilmişti. İnsân-ı Kâmil'in kendisi (duygulardan yoksun olması hasebiyle) bütün beşerî "arzuların" [*hevâ-ü hevesin*] de (ve kendi zihnini iyice karmaşalaştırmış olması hasebiyle) zihninin aklî yeteneğinin faaliyeti dolayısıyla kazanılan önemsiz "bilgilerin" de mutlak olarak üstünde bulunabilir. Ama kendisi ne kadar Kâmil olsa da, avâm onun yönetimini kabûl etmek husûsunda kâmil bir şekilde hazır olmadıkça, İnsân-ı Kâmil bundan dolayı Adem-i İcraat ilkesi aracı-lığıyla yönetmek idealini gerçekleştirmek durumunda olamıyabilecektir. Fakat onların da İnsân-ı Kâmil'in yönetimini kabûl etmek husûsunda iyice hazır olmaları ancak "arzular"dan ve "bilgiler"den arındıkları zaman mümkündür. Şu hâlde avâmı bu engellerden arındırmak Adem-i İcraat siyâsetinin bir parçasını oluşturmaktadır.

> Eğer (yönetici) bilge (denilen) kişilere büyük saygı göstermeyecek olursa, avâm da biribirleriyle çekişip itişmekten korunmuş olacaktır.
>
> Eğer âmirler elde edilmesi güç olan emteaya değer vermezlerse halk da hırsızlık yapmaktan alıkonmuş olur.
>
> Eğer âmirler ihtirâsı tahrik edebilecek olan şeyleri ortaya çıkarmazlarsa halkın zihni de bulanmaktan alıkonmuş olur.
>
> Bundan ötürü "Kutsal İnsan" halkı yönetirken karınlarını doyurur ama zihinlerini boşaltır; kemiklerini kuvvetlendirir ama ihtirâslarını zayıflatır.
>
> Böylece halkını dâimâ bilgisiz ve ihtirâssız kılmaya çalışır ki "bilenler" denilenler bir yolunu bulup da müdâhale etmesinler.
>
> Yol'u uygulamakta mahâret sâhibi olmuş olan bu yaşlı (yöneticiler) halkı bilge ve zekî kılmağa gayret etmemişlerdir. Onlar halkı daha çok câhil bırakmak yolunu seçmişlerdir. Halkı yönetmenin zor olmasının sebebi onun gereğinden çok "bilgi" sâhibi olmasıdır.
>
> Kim ki bir devleti (halkını) "bilgi" [*enformasyon*] ile (donatarak) yönetirse ülkesine zarar vermiş olur. Kim ki bir devleti (halkını) "bilgi"siz bırakarak yönetirse ülkesine saadet bahşeder.
>
> Bu iki ilke (arasındaki farkı) bilmek (yöneticinin) kıstasına aittir. (Siyâsetin) kıstasını bilmeğe de dâima Esrarlı Fazîlet gözüyle bakılır. Bu Esrarlı Fazîlet de ne kadar derin ve ne kadar kapsamlıdır!(Onun derinliğini gösteren şudur ki) o eşyânın tabîatına aykırı olarak faaliyet gösterir ama sonunda gene de Evrensel Uyum'a [*Âhenk'e*] rücû' eder (yâni ilk bakışta Sırlı Fazîlet eşyânın doğal düzenine karşı imiş gibi gözükür ama gerçekte Büyük Yol'un [*Tao'nun*] icraatıyla tam bir uyum içindedir)[316].

Adem-i İcraat'ın uygulanmasıyla gerçekleşmesi beklenen Evrensel Uyum, bir devletin çeşitli yönetim şekilleri arasında en yüksek kemâl derecesini temsîl etmektedir. Bu İnsân-ı Kâmil'e özgü yönetim sanatıdır. Ve bu kıstas açısından değerlendirildiğinde de, geriye kalan bütün siyâsî yönetim şekilleri değişen derecelerde kusurludurlar.

---

[316] ***Tao Tê Çing***, LXV.

Bütün yöneticilerin mutlak sûrette en yücesi, halkın, var olduğunu bildiği ama şahsen tanımadığıdır; [*işte bu halkı Tao aracılığıyla yönetendir*]

Ondan sonraki halkın sevip övdüğü yöneticidir; [*bu da suhûlet ve adâletle yöneten kimsedir*]

Sonraki halkın korktuğu yöneticidir; [*bu ise onları zekâ ve bilgiyle yönetendir*]

En sonuncusu da halkın adam yerine koymadığı, nefret ettiği yöneticidir; [*bu yönetici ise halkı kendi çıkarları için âdî kurnazlıklarla yönetendir*]. Bunun sebebi dürüstlük eksikliğidir (yâni yönetici dürüst olmadığı için halk ona îtimat etmez). (Bu gibi bir durumun önüne geçebilmek için) böyle bir yöneticinin (en azından) kendi sözlerine riâyet etmesi husûsunda yeterince temkinli ve anlayışlı davranması gerekir. (Bununla beraber, izlediği yolda halkın îtimadını muhafaza etmekte başarılı olsa bile, onun yönetimi gene de bütün yönetim şekillerinin en rezîlidir).

(Aksine en yüce yönetim şeklinde) iş kâmil bir biçimde yapılıp da takdîre şâyân bir başarı elde edildiğinde, halkın hepsi de: "Bunun böyle olması bizim sâyemizdedir" der[317].

Halkın böyle bir duyguya kapılmasının sebebi İnsân-ı Kâmil'in onları Adem-i İcraat ilkesiyle yönetmesidir. Halk onun kendileri üzerindeki mevcûdiyetinin belli belirsiz bilincindedir; ama hâdisâtın sırf onun kendilerinin yöneticisi olması hasebiyle bu kadar yumuşak bir biçimde seyretmekte olduğunun farkında bile değildir.

Bu pasajda numaralandırılmış olan yönetici tiplerinden ikincisinin, yâni halkın sevip övdüğü yöneticinin, açıkça, Konfüçyüs-çü "beşeriyet" idealine işâret etmekte olduğunu görmek ilgi çekicidir. Bu bağlamda Lao-Tzû'nun daha önce zikretmiş olduğumuz[318] "*Ne zaman ki Tao terkedilir, o zaman beşerî dürüstlük ortaya çıkar*" şeklindeki sözlerini hatırlamalıyız. Bunun imâ ettiği şey ise, Konfüçyüs ile ekolünün bakış açılarından siyâsetin en yüce idealinin Lao-Tzû'nun bakış açısından yalnızca ikinci en iyi yönetim değil fakat bunun aynı zamanda büyük Yol'un [*Tao'nun*] terkedilmekte olduğunun da bir çeşit işâreti olduğudur.

Ne zaman ki Tao terkedilir, o zaman beşerî dürüstlük ortaya çıkar.

Ne zaman ki âlemde zekâ ve beceriklilik yayılır, o zaman göze batan hilekârlık baş gösterir.

Ne zaman ki ailede altı kişi[319] biribirleriyle anlaşamazlarsa, o zaman "evlât saygısı"na ve "baba şefkati"ne vurgu yapılır.

Ne zaman ki devlet bozulur ve düzen yozlaşırsa, o zaman ortaya "dürüst" bakanlar çıkar.[320]

Eğer (yönetici) "becerikliliği" lâğveder ve "zekâ"yı da terkederse, bunun halka

---

[317] ***Tao Tê Çing***, XVII.
[318] *Bk.* I. Bölüm, dinotu: 5.
[319] Ailedeki altı kişi: baba ile evlât, büyük evlât ile kardeş, koca ile karıdır. (Çevirenin notu)
[320] ***Tao Tê Çing***, XVIII.

> yüz kere daha fazla faydası olacaktır.
>
> Eğer "insanlığı" lâğveder ve "dürüstlüğü" de terkederse, halk da (kendiliğinden) "evlât saygısı"na ve "baba şefkati"ne rücû' edecektir.[321]

> Eğer becerikliliği lâğveder ve çıkar(peşinde koşmay)ı terkederse, artık ne hırsızlar ve ne de haydutlar olacaktır.
>
> Bu üç ilke de kendi açılarından yalnızca süsten ibârettir ve yeterli de değildirler. Bunların gerçek bir temele oturtulmuş olmaları gerekir. (Bu temel ise şudur): (zâhirde) "basitliğin" sergilenmesi, (bâtında) "yontulmamış odun" (ilkesinin) benimsenmesi, "nefs"in zayıflatıl-ması, ve "arzu ve isteklerin" [*hevâ-ü heves'in*] de imkânın en son sınırına kadar kısıtlanması.[322]

Temelde aynı fikri, açıkça ifâde edilmiş olarak, *Çuang-Tzû*'da da bulmaktayız. Eski zamanların, Konfüçyüs tarafından "kutsal imparator" olarak saygı gösterilen büyük devlet adamı Şun, Çuang-Tzû'nun bakış açısından, ikinci mertebeden bir siyâsetçiden başka bir şey değildi; çünkü Şun bizzât "insanlık" fazîletine dayanmaktaydı.

> O [*Şun*] "insanlık" fikrine dayanarak insanları kandırıp kendi tarafına çekmeğe çalıştı. Ve insanları kandırdı da. Ama kendisini aşıp da "beşerî olmayan"ın (mânevî) mertebesine erişemedi.[323]

"Kutsal imparator" Sun hakkındaki bu gözlem, Çuang-Tzû'nun gözünde, en yüce devlet adamının Konfüçyüs-çü fazîletlerin üstündeki düzeyde olması gerektiğine işâret etmektedir. Böyle bir devlet adamı "beşerî olmayan"ın (mânevî) mertebesine erişmiş biri olmalıdır. Onun mânevî mertebesi beşerî değildir, yâni beşeriyetin çok çok üstündedir, çünkü o nefsini tamâmen ortadan kaldırmış bulunmaktadır.

> (Böyle bir kimse) uyuduğu zaman huzur içinde uyur, ve uyanık olduğu zaman da "boş"gözlerle bakar (çünkü zihni şunun ya da bunun "hayr" ya da "şer" olduğuna açık seçik odaklanmış değildir).
>
> Bâzen kendisini bir atmış gibi görür (yâni başkaları ona "at" derlerse o bu lâkabı kabûl eder); bâzen de kendisini bir öküzmüş gibi görür.
>
> (Kendi gözünde her şey bir "karmaşa içinde" bir [*ve aynı şey*] olduğundan, o bu ve bunun gibi diğer "esaslı" farklara tamâmen bîgânedir.) Onun bilgeliği gerçekten de güvenilir bir bilgeliktir ve fazîleti de gerçek fazîletdir. Ama gene de o tümüyle "beşerî olmayan" bir alanda değildir (yâni, "beşerî olmayan" kemâline rağmen o hâlâ avâmın dünyâsında bulunmakta, onlarla birlikte ve onların arasın-

---

[321] Bunun, daha önceki pasajda okuduğumuzla çelişki içinde olduğu düşünülebilir. Çünkü orada *sözlü olarak vurgulanan* "evlât saygısı" ve "baba şefkati" söz konusu idi. Burada ise Lao-Tzû yalnızca halkın zihninde, bu fazîletlerin önemini vurgulayan kimse olmaksızın oluşan "evlât saygısı" ve "baba şefkati"nin doğal hâli hakkında konuşmaktadır.

[322] ***Tao Tê Çing***, XIX.

[323] *Çuang-Tzû*, VII., s. 287. Kezâ *bk.* II., s. 83: "Büyük Beşeriyet beşerî olmamaktır", "Beşeriyet bir kere teessüs ettimiydi (yâni bir fazîlet hâline dönüştümüydü) artık kâmil olmaz".

da yaşamakta, ve, Yüce yöneticileri olarak, onları yönetmektedir).[324]

Yukarıda zikredilmiş olan pasajlardan birinde Lao-Tzû'nun gözünde en yüce yöneticinin, halkın kendisine özel bir fazîlet ya da liyâkat atfetmeksizin "yalnızca üzerilerinde bir yöneticileri bulunduğu" bilincinde olmasını sağlayacak şekilde onları "doğal bir biçimde" yöneten kimseyle temsîl edilmekte olduğunu gördüktü. Bu hususta Çuang-Tzû da Lao-Tzû'yu tamâmen desteklemektedir. Bu türlü bir ideal yönetimde Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'ya göre yalnızca halk yöneticinin liyâkatini fark etmemekle kalmamakta, fakat yöneticinin kendisi de kendi liyâkatinin bilincinde olmamaktadır.

Lao-Tzû diyor ki:

> "Kutsal İnsan" öyledir ki işini tamamlar da eseriyle övünmez; değerli işler yapar da bundan kendine pay çıkarmaz. O kendi becerikliliğini âleme ilân etmek husûsunda hiçbir arzuya sâhip değildir.[325]

Çuang-Tzû da diyor ki:

> Eğer bir "nûra kavuşmuş kıral" dünyâyı yönetecek olursa onun liyâkati Göğün altındaki her şeyi örter. Ama o bu liyâkatin kendisinden zuhur ettiğinin farkında bile olmaz.
>
> Onun değiştirici gücü bu kesret âlemini etkiler. Ama halk ona bağlı olduğunu hissetmez bile.
>
> (Onun yönetici olmasından dolayı dünyâda) "bir şeyler" vuku bulmaktadır ama bunun ne olduğunu kimse tam olarak dile getireme-mektedir. (Bu "bir şeyler"in mevcûdiyeti açıkça yalnızca şununla bellidir ki bu "bir şeyler") kendiliğinden her şeyi hoşnut ve mutlu kılmaktadır.
>
> Kendisi ise Derinliklerine-Varılamayan'da [*Tasavvufa göre Amâ'da*] (yâni O'nun mânevî mertebesinde) bulunur ve kendi gönlünün özünde [*sırr'ında*] Hiç-Bir-Şeyin-Olmadığı yerde dolaşır durur.[326]

Bu bölümü, "Kutsal İnsan" tarafından Adem-i İcraat ilkesine göre yönetilen ve Tao-cu siyâsetin en yüce ideali olan Adem-i İcraat ilkesinin somut bir şekilde kuvveden fiile çıktığı hayâlî bir devleti Lao-Tzû'nun saf ve sevimli bir biçimde tasvîr etmekte olduğu *Tao Tê Çing*'den bir pasajla kapatmak istiyorum. Söz konusu olan, Eflâtun'un *Cumhûriyet*'i gibi büyük ölçüde bir ideal devlet filân değildir. Bu hemen hemen bir köydür, o kadar. Ama kim bilir? Belki de bu küçücük ülkenin insanları Eflâtun'un tasarladığı devletin sâkinlerinden daha mutlu ve daha da hoşnutturlar.

Küçük bir ülke, az sayıda bir nüfus. (Bu ülkede) herbiri avâmdan on ya da yüz

---

[324] *Çuang-Tzû*, VII., s.287.
[325] ***Tao Tê Çing***, LXXVII.
[326] *Çuang-Tzû*, VII., s.296.

kişiye bedel, büyük beceri sâhibi kimseler yaşamakta. Ama bunlar becerilerini uygulamak için bir zemin bulamamaktalar. Halk (o kadar mutlu ve hâlinden o kadar hoşnut ki) hayatına önem vermekte (yâni hayattan zevk aldığı için ölüm karşısında gönülsüz). Ahâlinin uzak yerlere gitmek husûsunda da bir arzuları yok. Bundan dolayı da her ne kadar gemileri ve arabaları varsa da bunlardan yararlanmak isteyen bir kişi çıkmaz aralarından. Her ne kadar savaşta kullanmak üzere silâhları varsa da bunları kullanmak için hiçbir fırsat zuhur etmiyor.

Bu halk (girift yazı sistemi yerine) düğüm atılmış sicimlere (ezeldeki Basitliğe) rücû' etmektedir.

Bunlar gıdâlarını lezzetli, elbiselerini de güzel bulmaktadırlar. Evlerinde mesûd ve kendilerinden hoşnut olarak kendi âdetlerinden de memnûndurlar.

Bunlara komşu durumundaki ülke ise çok yakındır [*öyle ki*] horozlarının ötüşü ve köpeklerinin havlaması dahi duyulmaktadır. Ama her iki ülkenin sâkinleri biribirlerini bir kerecik olsun ziyâret etmeden büyümekte, yaşlanmakta ve ölmektedirler.[327]

* * *

[327] ***Tao Tê Çing***, LXXX.

ÜÇÜNCÜ KISIM

V A R L I K

İbn Arabî ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Varlık Anlayışlarının Mukāyesesi

3/I. BÖLÜM

METODOLOJİ AÇISINDAN BİR MÜLÂHAZA

Bu eserin ilk kısmını [*ve I. Cild'ini*] teşkil eden ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***'ın Giriş'inde de ifâde edilmiş olduğu üzere, ben bu incelemeye Prof. Henri Corbin'in "târih-ötesi bir diyalog" dediğinin günümüz dünyâsında âcilen gerekli bir şey olduğu kanaatinin tahrikiyle başlamış oldum. Çünkü, insanlık târihinin hiçbir döneminde Dünyâ'daki milletler arasında karşılıklı anlayışa bugünkü kadar şiddetle ihtiyaç duyulduğu görülmemiştir. "Karşılıklı anlayış" hayatın bir dizi çeşitli düzeyinde pekālâ gerçekleştirilebilir ya da en azından [*ne olması gerektiği*] anlaşılabilir. Felsefî düzey bunlardan biri, ve belki de en temelidir. Felsefî düzeyin kendine has özelliği ise: burada söz konusu olan "karşılıklı anlayış"ın, Dünyâ'nın harc-ı âlem durumlarına ve bugünkü şartlarına az ya da çok bağlı olan diğer beşerî ilgi odaklarından farklı olarak, târih-dışı bir diyalog şeklinde somutlaşmasına müsaade etmesidir. Ve ben, târih-dışı diyalogların metodik bir şekilde yürütüldükleri takdirde sonunda, deyimin en kuvvetli anlamıyla, bir *Philosophia Perennis* [*Ezelî ve Ebedî Hikmet*] olarak belirginleşeceğine inanıyorum. Çünkü insan zihninin felsefî dürtüsü çağlar, yerler ve milletlerden bağımsız olarak sonunda ve temelde bir'dir [*ve aynıdır*].

Ben bu eserimin bu ideale yaklaşabilmiş olmaktan çok uzakta bulunduğunu kolaylıkla kabûl etmekteyim. Ama en azından şunu söyleyebilirim ki bu incelemeye başladığımda motivasyonum buydu. Birinci ciltte islâm mistisizminin en büyük düşünürlerinden biri olan İbn Arabî'nin âleme bakış açısının temel felsefî yapısının ortaya çıkarılmasına teşebbüs edilmişti. Bu konudaki tahlilî çalışma herhangi bir mukāyese mülâhazasından hemen hemen bağımsız olarak yürütülmüştü. O çalışmada İbn Arabî'nin âleme bakış açısının temelini oluşturan bellibaşlı ontolojik kavramların, bunun tamâmiyle bağımsız bir inceleme teşkil edebilmesi için, olabildiğince titiz bir biçimde yalnızca sınırlarını çizmeğe ve tahlil etmeğe çalıştım.

Lao-Tzû ve Çuang-Tzû ile ilgili bu ikinci cildin ise biraz farklı bir mâhiyeti vardır. Bu ikinci cild de hiç kuşkusuz Tao-cu felsefenin, bu yönden pekālâ kendi başına okunabilecek, aynı ölçüde bağımsız bir incelemesidir. Ama birinci cilde oranla bir hususta (yâni anahtar-kavramların sınırlarını tesbit edip de onları sistematik bir biçimde takdîm ederken bile koordinasyon ve mukāyese işi için hazırlıklara başlamış olmam dolayısıyla) biraz farklıdır. Bunu ifâde ederken, yalnızca, bu eser boyunca zaman zaman İbn Arabî'nin düşüncesinin de zikredilmiş olduğuna yollama yapıyor değilim. Daha temel ve metodoloji açısından daha ağır basan bir şeye işâret etmekteyim.

Biraz önce koordinasyon ve mukāyese için hazırlık çalışmasından bahsettim. Somut olarak bu, Tao-culuk'daki anahtar-kavramların tahlîlinin târih-dışı bir diyalogu mümkün kılan müşterek felsefî temeli ortaya çıkarabilmek üzere benim bütün meseleyi bilinçli bir şekilde derleyip takdîm etmeme işâret etmektedir. Fakat bu, mukāyeseyi kolaylaştırmak amacıyla eldeki verileri değiştirmiş olduğum, olayları deforme

etmiş olduğum ya da Lao-Tzû ve Çuang-Tzû üzerinde bu amaçla bir şeyi zorlamış olduğum anlamında alınmamalıdır.

Daha ziyâde şunu ifâde etmem gerekir ki Tao-cu anahtar-kavramların objektif bir tahlîli beni, doğal olarak, söz konusu iki düşünce sistemi arasında en temel bağlantı halkası gibi yararlanılabilecek merkezî bir fikrin keşfine bizzât yöneltmiş bulunmaktadır. Bu konuda yapmış olduğum tek keyfî şey (ona da keyfî denilebilirse) bu merkezî fikre felsefî bir "isim" vermiş olmamdan ibârettir. Bu isim "varlık" ismidir. İsim bir kere takılır takılmaz da benim, Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun âleme felsefî bakış açılarının istikāmetini, Konfüçyüs-çü ekolün "özlükçü" [*esansiyalist*] eğilimine karşı, "varlıkçı" [*egzistansiyalist*] olarak nitelendirebilmem mümkün oldu.

Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun felsefesini "varlık" bağlamında idrâk etmekle bunların düşünceleri üzerine yabancı bir kılıf giydirmiş olmadığımı, bütün bu ikinci cild boyunca, yeterince açıklamış olduğumu ümid etmekteyim. Buradaki tek fark: İbn Ârabî'nin aynı fikir için, gerek târihî açıdan gerekse yapısal açıdan Arapça tam ifâdesi olan *vücûd* kelimesini kullanmış olmasına karşı Tao-cu bilgelerin bu özel fikir için belirli bir "isim" teklif etmemiş olmalarıdır. Elbette ki Lao-Tzû ve Çuang-Tzû "var olan" ve "varlık" anlamındaki *yu* kelimesini "varlık-dışı" anlamındaki *wu* kelimesinin zıddı olarak kullanmaktadırlar. Ama, görmüş olduğumuz gibi, onların düşünce sisteminde *yu* kelimesi burada söz konusu olan "varlık" kelimesininkinden farklı olan çok özel bir rol oynamaktadır. Yâni *yu* kelimesi, Mutlak'ın yaratıcı faaliyetinin özel bir vechesine ya da safhasına: mutlak olarak "isimsiz" olan Mutlak'ın [*Cenâb-ı Hakk'ın Zâtı'nın*] belirgin bir biçimde kendisine "isim atfedilen"e dönüşerek [*tenezzül ederek*] Kesret hâlinde kendisini izhâr etmesi safhasına delâlet etmektedir.

Bu bakımdan *yu* kelimesinden daha isâbetli bir kelime, islâmî *Hakk* kelimesinin Tao-cu tam muâdili olan, *Tao* yâni Yol kelimesidir. Ama *Tao*, bir kere, olağanüstü girift ve pekçok şeyi birden telmih eden bir yapıya sâhiptir. Sırların Sırrı'ndan [*Sırrü-s Sırr'dan*] bütün varlıkların "kendi-kendilerine-oluşları"na kadar uzanan yaygın bir semantik alanı kaplamaktadır. Anlamı, tâbir câizse, fevkalâde çeşitli nüanslarla boyanmış ve fevkalâde farklı çağrışımlarla yüklenmiş bulunmaktadır. Hiç şüphe yok ki *Tao*, "varlık" kelimesinin anlamını büyük ölçüde örtmektedir. Ama eğer "varlık" kelimesinin bir eşdeğeri olarak kullanılacak olursa "varlık" kelimesinin temel anlamına ister istemez bir sürü başka unsur katacaktır. Meselâ, Tao-culuk ile "özcülük"ün[328] temel konumları arasındaki aslî tezatı meydana çıkarmayı arzu ettiğimiz bağlamlarda "varlıkçılık" yerine "Tao-culuk" teriminin kullanılması, durumu daha da muğlâk kılacak ve temyîz ve tefrik edilemez bir mecrâya sürükleyecekti. *Actus purus* [*saf fiil*] olarak idrâk edildiği özel vechesiyle *Tao*'ya yollama yapabilmek için bizim *Tao* kelimesinden çok daha az "renkli" bir kelime bulmamız mutlak olarak gereklidir. Ve işte "varlık" [*ya da "vücûd"*] bu amaç için en uygun kelimedir.

Bu mülâhazalar bizleri târih-dışı diyalogların imkânıyla ilgili çok önemli bir metodoloji meselesine yönlendirmektedirler. Bu mesele bir ortak dil sistemine duyu-

---

[328] "Özcülük"ün Konfüçyüs'ün "isimler" (*ming*) kavramının İngilizce bir eşdeğeri olduğunu da ilâve edelim.

lan ihtiyaç ile ilgilidir. "Diyalog" kavramının bizzât kendisi karşılıklı konuşan iki taraf arasında ortak bir dilin varlığını peşînen kabûl ettiği için bu doğaldır.

Eğer meselâ Eflâtun ile Aristo, Aquinas'lı Thomas ile İskoçya'lı Duns, Kant ile Hegel, vb... gibi aynı bir kültür ve târih arkaplânına ait iki düşünür arasında felsefî bir diyalog tesis etmek niyetimiz varsa ortak bir dilin gerekliliği meselesi diye bir mesele de, hiç kuşkusuz, bahis konusu olamaz. Bu mesele kendisini, meselâ Aristo ile Kant gibi, aynı bir kültür geleneğine ait ama biri diğerinden birkaç etken sâyesinde tefrik olunan iki düşünürü seçersek hissettirmeğe başlar. Bunların herbiri diğerininkinden farklı bir dilde [*yâni kendi anadilinde*] felsefe yapmıştır. Ama geniş bir anlamda biz, bunları biribirlerine sıkı sıkıya bağlamakta olan ortak bir felsefe geleneğinin râbıtasından dolayı, bu ikisi arasında gene de ortak bir felsefe dilinin var olduğunu ifâde edebiliriz. Gerçekten de [*bu kapsamda*] eski Grekçe'deki fevkalâde önemli bir anahtar-kavramın Almanca'da bir eşdeğerinin bulunmaması tahayyül bile edilemez. Doğal olarak bu dil uzaklığı, meselâ İbn Sînâ ile Aquinas'lı Thomas gibi, iki farklı kültür geleneğine ait iki düşünür arasında bir diyalog tesis etmek istersek daha da göze batmaktadır. Ama burada dahi bunların ıskolâstik felsefenin, her biri de eninde sonunda tek ve aynı Yunan kaynağına indirgenen, iki farklı türünü temsil etmeleri hasebiyle ortak bir felsefe dilinin varlığını teşhis etmekte haklıyız. Meselâ Arapça'da *vücûd* ve Lâtince'de de *existentia* sûretinde ortaya çıkan "varlık" kavramı hem Doğu'nun ve hem de Batı'nın ıskolâstik geleneğinde aynı temel telmihlerle [*îmâlarla*] ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki bu misâlde de ortak dil meselesi çok belirgin bir sûrette kendisini hissettiriyor değildir.

Bu mesele, her ne şekilde olursa olsun, iki düşünür arasında hiçbir bağıntının bulunmadığı zaman kendisini had safhada hissettirir. İşte İbn Arabî ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun hâli tam bu durumu yansıtmaktadır. Böyle bir durumda eğer her iki sistemde de faal olan ama yalnızca sistemlerin birinde muâdili bulunan merkezî bir kavramın var olduğu ortaya çıkarsa, bu kavramı, dil bakımından akıcılığı [*selâseti*] olmayan ya da amorf bir hâlde bulunduğu sistemde tesbit edip sonra da ona belirli bir "isim" aracılığıyla istikrar kazandırmamız gerekir. Eğer diğer sistemde kullanılmakta olan terim gerçekten de isâbetli bir terim ise, bu takdirde "isim" bu sistemden ödünç alınabilir. Ya da bu amaçla bir başka kelime de seçilebilir. Bizim özel durumumuzda, İbn Arabî, tercümesi olan "varlık" şekliyle amacımıza tam olarak hizmet edecek olan *vücûd* kelimesini takdîm etmektedir. Çünkü, bu kelime ifâde edilecek olan kavramı olabildiğince basit bir şekilde yâni ona özel bir takım telmih ve îmâlarla "renk" katmaksızın ifâde etmektedir. Bu kelimenin iltibâsa yol açmamasının sebebi ise İbn Arabî'nin aynı kavramın özel telmihlerini tasvîr etmek üzere tercîhen *tecellî, feyz, rahmet, nefes,* vs... gibi bir takım başka terimler kullanmasıdır.

Eğer Çuang-Tzû'nun verdiği Evrensel Rüzgâr tasvîrini bunun VI. Bölüm'de verilmiş olan tahlilî yorumuyla birlikte yeniden incelemek zahmetine katlanılacak olursa bizim Tao-cu bilgelerin düşüncelerinin merkezî fikrine "varlık" kelimesini uygulamakla onların âleme bakış açılarının realitesine herhangi bir haksızlık yapmamakta olduğumuz berrâk bir şekilde anlaşılmış olacaktır.

Gene de, her iki sistemin de merkezî kavramı olarak "varlık" kavramının tesbiti ve kabûlüyle artık bir taraftan İbn Arabî diğer taraftan da Lao-Tzû ve Çuang-Tzû arasında, üzerinde târih-dışı bir diyalog tesis edebileceğimiz ortak bir felsefî zemine sâhip bulunmaktayız. Bunu göz önünde tutarak daha önceki sayfalarda ayrıntılarıyla tahlîl etmiş olduğumuz bu iki felsefe sisteminin başlıca konularını gözden geçirelim.

İşe başlarken bir bütün olarak her iki sistemin felsefî yapısının "Varlığın Birliği" kavramının hâkimiyeti altında olduğuna dikkati çekmek istiyorum. Bu kavram Arapça'da *Vahdet-i Vücûd* ile ifâde edilmekte olup kelimesi kelimesine Varlığın Birliği demektir. Çuang-Tzû ise, aynı temel kavramı ifâde etmek için, *t'ien ni* "Semâvî Tesviye" ve *t'ien chün* "Semâvî Eşitleme" gibi deyimler kullanmaktadır.

"Tesviye" ve "eşitleme" kelimeleri söz konusu "birlik"in basit bir "birlik" olmayıp pekçok farklı şeyin oluşturduğu bir "birlik" olduğunu telmih etmektedir. Fikir, kısaca, şudur: hâlen farklı şeyler mevcûddur ama bunlar biribirleriyle "eşitlenmiş" ya da "birlik" hâline [*erişinceye kadar*] tesviye edilmişlerdir. Başka bir deyimle bu "birlik" aslında "çokluk"un "birliği"dir. Aynı şey İbn Arabî'nin *Vahdet*'i için de doğrudur.

Her iki sistemde de Varlık Âlemi, "Birlik" ile "Çokluk" arasındaki bir tür ontolojik gerilim olarak gösterilmektedir. İbn Arabî'nin âleme bakış açısından Birlik, Hakk ile, buna karşılık Tao-culuk'da ise *Tao* ya da "Yol" ile temsil edilmektedir. Çokluk İbn Arabî için *mümkinât* [*ya da kesret*], Lao-Tzû ve Çuang-Tzû içinse *wan wu* yâni "Onbin Nesne"dir.

Tecellî
Hakk* ——————→ *Mümkinât

Şêng[329]
Tao* ——————→ *Wan Wu

Ontolojik gerilimin iki terimi arasındaki bağıntı da Birlik bağıntısıdır. Bu bir Birlik'tir; çünkü Çokluğu oluşturan bütün nesnelerin hepsi de, eninde sonunda, Mutlak'ın (yâni Hakk'ın ya da Tao'nun) büründüğü kevnî sûretlerden başka bir şey değildirler. Başlangıçtaki Bir'in kendisini Çokluk hâlinde çeşitlendirdiği kevnî sürece İbn Arabî *tecellî* (yâni Bir'in kendini izhâr etmesi), Lao-Tzû ile Çuang-Tzû da *şêng* demektedirler. Özellikle Çuang-Tzû daha sonra bu fikri Evrensel Değişim, *wu hua* ya da kelimesi kelimesine "değişen nesneler" fikrine dönüştürmüştür.

İbn Arabî ile Tao-cu bilgelerin âleme bakış açıları tarafından paylaşılmakta olan geniş kavramsal kafes işte böyledir. Bütün bu kafes tümüyle en temel kavram olan "varlık" kavramı üzerinde inşâ edilmiştir. Bundan sonraki sayfalarda bu kafesin ve bu temel kavramın çerçevesi içinde her iki felsefî sistemi karakterize eden tumturaklı uslûbun bellibaşlı konularını inceleyeceğiz.

---

[329] Çince'de "üretir" ya da "vücûda getirir" anlamında.

3/II. BÖLÜM

İNSANIN DERÛNÎ DÖNÜŞÜMÜ

İster "Varlığın Birliği" şeklinde isterse "Semâvî Eşitleme" şeklinde olsun, "Çokluğun Birliği" [*ya da "Kesrette Vahdet"*] olarak isimlendirilen felsefî *âleme bakış açısı* en azından sıra-dışı bir bakış açısıdır. Bunun sıra-dışı bir *âleme bakış açısı* [*dünyâ görüşü*] olması sıra-dışı bir insanın bizzât yaşayarak zevkine vardığı, sıra-dışı bir Varlık tasavvurunun ürünü olduğu içindir. Bu türden bir felsefenin en karakteristik vasfı Varlığın gerçek derinliğinde, onun "mutlak" olarak Mutlak olduğu düzeyde vâsıtasız bir sezgisel idrâk sonucunda harekete geçen bir faaliyet olmasıdır.

Her zaman ve her yerde sayısız filozofun başlıca konusu olmuş olan *varlık* meselesine bir takım farklı düzeylerde yaklaşılabilmekte ve idrâk edilebilmektedir. Bu konuda Aristo-cu tavır Tao-cu filozoflarla mutasavvıfların takındıkları tutumun tam zıddını temsîl etmektedir. Çünkü bir Aristo için varlık, öncelikle somut kevnî "realite" [*şe'niyyet*] düzeyinde ferdî "nesneler"in mevcûdiyeti demektir. Onun bu konudaki felsefî faaliyeti sağduyu düzeyinde bütün insanlar tarafından paylaşılan Varlık yaşantısından hareket etmektedir. Bunun aksine bir İbn 'Arabî ya da Çuang-Tzû için, fizikî düzeyde sıradan bir zihnin algıladığı şekliyle bu "nesneler" bir rüyâdan başka bir şey değildir. Onların görüş açısında bu düzeyde algılanan "nesneler" (her ne kadar, eninde sonunda, Mutlak'ın pekçok kevnî sûretlerinden başka bir şey olmasalar da, ve bu vasıflarıyla Varlık'dan da başka bir şey olmasalar da, gene de) Varlık olgusunun gerçek metafizik [*fizik-ötesi, bâtınî*] derinliğini ortaya çıkarmamaktadırlar. Böyle bir yaşantıya dayanan bir ontoloji ise yalnızca "nesneler"in yüzeyine dokunur geçer; böyle bir ontoloji "nesneler"in Varlık'larının temeli bakımından yapısını aydınlatabilecek bir konumda değildir. Bu tipten bir filozof, İbn Arabî'nin terminolojisine göre, *neş'e-i dünyevîye* düzeyinde bulunan bir kimsedir. Böyle bir kimsenin Varlık sırrına derinliğine nüfûz edebilmek için mutlaka gerekli olan "mânevî bakışı" yâni *basîret gözü* (ya da Çuang-Tzû'nun terminolojisiyle: "aydınlatıcı nûr"u, *ming*'i) yoktur. Böyle bir bakış elde etmek için: 1) insanın mânevî yeni bir doğuş yaşaması ve 2) "varlığın dünyevî hâli"nden (*neş'e-i dünyevîye'den*) "varlığın uhrevî hâli"ne (*neş'e-i uhrevîye'ye*) intikal etmesi gerekmektedir.

Neş'e-i dünyevîye hâli insanlarının çoğunluğunun doğal hâli olduğundan, neş'e-i uhrevîyeye ulaşmış kimseler bunların gözüne, ister istemez, "anormal" kimseler olarak görüneceklerdir. Tao-culuk ile Tasavvuf'un âleme bakış açısı, bu anlamda, "anormal"insanlara has bir Varlık tasavvurunu temsîl etmektedir.

İnsanda vuku bulan bu mânevî dönüşüm sürecinin İbn Arabî ve Çuang-Tzû tarafından tıpatıp aynı temel yapıyı ortaya koyan bir biçimde tasvîr edilmiş olması an-

lamlıdır. İbn Arabî bu mânevî dönüşüm sürecini "nefsini yok etmek" (*fenâ*), ve Çuang-Tzû da "otururken unutmak" (*tso wang*) deyimleri aracılığıyla ifâde etmektedir. Burada kullanılan "yok etmek" ve "unutmak" kelimeleri, âşikârdır ki, tek ve aynı kavrama delâlet etmektedir. Ve bunun temelindeki aynı kavram da "zihnin tasfiyesi" ya da Çuang-Tzû'nun dediği gibi mânevî "oruç"tur.

"Tasfiye" [*saflaştırma, arındırma*] sürecinde neler olduğu hakkındaki ayrıntılar bu kitabın Birinci ve İkinci Kısımları'nda verilmiş bulunmaktadır. Bundan dolayı söz konusu tasvîri burada bir kere daha tekrarlamanın anlamı yoktur. Gerek Tao-culuk'da gerekse Tasavvuf'da "tasfiye", kısacası, insanın kendisini her türlü arzu ve istekten olduğu kadar Akl'ın faaliyetinden de arındırmasından ibârettir. Başka bir deyimle bu, farkları belirleyen Akıl ile arzu ve isteklerin bütün faaliyetlerinin öznesi olarak "nefs"in tümüyle sönüp sıfırlanması sonucu yeni bir Nefs'in, Evrensel Nefs'in [*Nefs-i Küllî'nin*] tesis olunmasından ibârettir. Bu yeni Nefs'in: 1) Tao-culukta, yaratıcı faaliyetinde Mutlak [*Tao*] ile tümüyle bir olduğu telâkki edilmekte, ve 2) İbn 'Arabî bakımından da, imkânın en uç sınırına kadar Mutlak [*Hakk*] ile vahdet hâlinde olduğu ifâde edilmektedir.

Mukāyese etmek açısından bu konuya bağlı belki de en ilgi çekici husus "tasfiye"nin "safhalar"ı meselesidir. İbn 'Arabî de Çuang-Tzû da bu "tasfiye" sürecinde üç temel safha ayırt ettikleri için mukāyeseli bir mülâhaza burada fevkalâde ilgi çekici olacaktır. Bu iki sistem biribirlerinden ayrıntılarda farklıdırlar ama temelde uyum içinde bulunmaktadırlar.

İşe, önce, Çuang-Tzû tarafından ileri sürülen tezi gözden geçirmekle başlayalım. Ona göre ilk safha "âlemi Zihin'den çıkarmak"dan, yâni objektif âlemin varlığını unutmakdan ibârettir. "Objektif" bir şey olarak âlem tâ başlangıçtanberi tabîatı gereği bir Zihin'den oldukça uzak olduğundan, onu istiğrâka dalarak bilincinden silmek insan için nisbeten kolaydır.

İkinci safha ise "nesneleri Zihin'den çıkarmak"dan, yâni insanı gündelik hayâtında çevreleyen ne varsa hepsini bilincinden silmekden ibârettir. Bu safhada dış âlem bilinçden tümüyle kaybolur.

Üçüncü safhaya gelince bunun insanın Hayât'ı, yâni kendi hayâtını ya da şahsî varlığını unutmasından ibâret olduğu ifâde edilmektedir. Bu safhada "nefs" tümüyle mahv olmuş olur ve gerek dış âlem gerekse iç âlem bilinçden yok olur. Ve "nefs"in ortadan yok olduğu anda insanın derûnî gözü açılır ve bu mânevî gecenin karanlığında birdenbire "nûrlanmanın" şafağı atar. İşte insanda yeni bir Nefs'in doğmuş olduğunun işâreti budur. İnsan artık kendisini bütün zaman ve mekân kayıtlarından âzâde olarak Ezelî Hâl'de [*yâni ezeldeki şimdiki zamanda*] bulur. Kezâ artık o "Hayat ve Ölüm'ün de ötesinde"dir, yâni o her şeyle birlikte "bir"dir ve her şey de onun "bilinçdışılığı"nda "bir" ile tevhîd hâlindedir. Bu mânevî hâlde her şeyin üzerinde olağanüstü bir Sükûnet ve Huzur hüküm sürer. Ve hislere hitab eden âlemin kargaşa ve sıkıntısından uzakta, bu ezelî Sükûnet'in içinde insan "Onbin Nesne"nin evrensel Değişimi'nin süreci ile "bir" ve "özdeş" olmasının sefâsını sürer.

Daha önce de ifâde etmiş olduğum gibi, süreci üç safhaya bölen İbn Arabî de bu mânevî "arınma"nın göze çarpıcı islâmî bir versiyonunu vermektedir. Bunun birinci safhası "fenâ-i sıfat" [*sıfatların ifnâ edilmesi, ortadan kaldırılması*]dır. Bu safhada insan bütün "beşerî" sıfatlarını ifnâ etmiş ve bunların yerine kendi sıfatları olarak İlâhî Sıfatları üstlenmiştir[330].

İkinci safha ise insanın kendi zâtını ifnâ ederek İlâhî Zât ile bir olduğunu derûnunda gerçekleştirmesinden ibârettir. Bu, kelimenin tam anlamıyla, "nefsin fenâ bulması" işleminin tamamlanmasıdır. Bu safhadan sonra, tâbiri câiz ise, "kendiliğinden varolma" (*bekā*) safhası gelmektedir. Bu safha Çuang-Tzû'nun üçüncü safhasının, insanın kendi eski "nefsi"ne terkedildiğinin ifâde edildiği ilk yarısına tekābül etmektedir.

İbn 'Arabî'ye göre üçüncü safha insanın bir önceki safhada ifnâ etmiş olduğu "zât"ını yeniden kazandığı [*yâni, eski tâbiriyle, "iktisâb ettiği"*] safhadır. Ancak, insan zâtını daha önceki [*beşerî*] şartlarıyla değil bu sefer İlâhî Zât'ta kazanmış olur[331]. Bu, âşikârdır ki, eski "nefsi"ni terketmiş olarak yeni bir Nefs sâhibi olduğunu söylemekden başka bir şey değildir. İnsan böylece hayatını kaybetmiş ama *Hakk'da ifnâ olarak*[332] yeni bir Hayat'a kavuşmuş olmaktadır.

Bu üçüncü safha da, arınma sürecinin Çuang-Tzû'ya göre bölünmesinin üçüncü safhasının son yarısına tekābül etmektedir. Artık insan bütün kevnî nesnelerin biribirleriyle haşır neşir olmasına ve İlâhî Hayât'ın ummânına karışmasına tanık olmaktadır. Onun bilinci, ya da doğrusunu söylemek gerekirse üstün-bilinci, [*Hakk'ın*] sonsuz taayünât ve sûret şeklinde zuhuruna takaddüm eden ontolojik safhadaki İlâhî Bilinç ile hemen hemen özdeşleşmiş bulunmaktadır. Böyle bir kimse doğal olarak derin bir Suskunluğa gömülür ve Zihn'ini de olağanüstü bir Sükûnet kaplar.

Zihnin "arınması" meselesiyle ilgili olarak tezekkür edilmesi gerekli önemli bir husus bulunmaktadır. Bu, "arınma"nın içe dönük yönü ile ilgilidir. "Nefsin fenâsı" ya da "nefsin arınması" süreci, eğer başarılı olursa, kesinlikle beşer varlığının derûnî özüne dönük ve yönelik olmalıdır. Bu istikāmetin ise Zihn'in sıradan hareketlerinin aksi yönünde olduğu âşikârdır. Zihn'in faaliyetinin karakteristik vasfı dışa dönük olmasıdır. Zihn'in dış dünyânın nesnelerinin câzibesiyle ve onların peşinde dış dünyâya doğru "kaçmak" konusunda belirgin bir eğilimi bulunmaktadır. "Arınma" amacıyla bu doğal eğilim ters yöne çevrilmelidir. "Arınma" ancak insanın "derûnuna dönmesi"

---

[330] Burada İbn 'Arabî'nin telâkkisine göre "arınma" sürecini, safhaları açısından, Çuang-Tzû'nunkine paralel kılmak husûsunda merhûm Prof. Toshihiko İzutsu'nun şahsî değerlendirmeye dayanan bir gayretine şâhid olmaktayız. Bu "arınma" süreci hakkında çok ayrıntılı bir inceleme için *bk.* "Necmettin Şahinler: ***Ganiyy-i Muhtefî'nin Merâtib-i Tevhîd Risâlesi***, Kaknüs Yayınları, Üsküdar 2001". Bu eserden esinlenerek takdîm ettiğim kısa bir bilgi için elinizdeki kitabın sonunda yer alan "EK: Tevhîd Mertebeleri"ne bakınız. (Çevirenin notu)

[331] Vahdet-i Vücûd anlayışına göre bu yeni zâtın "zuhuru" Prof İzutsu'nun burada ifâde ettiği gibi ***kesbî*** değildir; aksine, ***vehbî***'dir. Yâni insan bunu kazanamaz. Bunu ona Hakk verir. (Çevirenin notu)

[332] Yazar, burada, islâmî edeb açısından bizlere nâkıs gelebilecek olan "*Hakk ile bir olarak*" ifâdesini kullanmıştır. (Çevirenin notu)

sâyesinde gerçekleştirilebilir. Bu husus İbn 'Arabî tarafından meşhur: "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" hadîsiyle ifâde edilmektedir. Tao-culuk'ta buna Lao-Tzû'nun: "Diğerlerini (yâni dış dünyâya ait nesneleri) bilen zekî bir kimsedir: ama nefsini bilen nûra kavuşmuş bir kimsedir" şeklindeki hikmetli sözü tekābül etmektedir. Lao-Tzû, aynı duruma delâlet etmek üzere: "bütün deliklerin ve kapıların kapanması"ndan söz etmektedir. "Bütün deliklerin ve kapıların kapanması" zihnin dışarıya dönük faaliyeti için kullanılan mümkün bütün deliklerin ve kapıların tıkanması anlamındadır. Bununla amaçlanan, insanın kendi varlığının özüyle temas kuruncaya kadar zihninin derinliklerine inmesidir.

Özel önemi haiz olarak bu husûsun niçin zikredilmesi gerektiğinin sebebi böyle bir tezin ilk bakışta çok daha temel bir tez olan Vahdet-i Vücûd tezini nakzeder görünmesidir. Çünkü, gerek İbn 'Arabî'nin gerekse Tao-cu bilgelerin âleme bakış açısında yalnız kendimiz değil ama tek bir istisnâsı olmadan âlemdeki bütün nesneler Mutlak'ın kevnî sûretleridir. Ve bu vasıfları dolayısıyla da bunların arasında temelde bir fark yoktur. Bütün mevcûdat herbiri kendine has tarzda ve sûrette Mutlak'ı izhâr etmektedir. O hâlde niçin, dış âleme ait nesneler Vahdet-i Vücûd'un bu sübjektif olarak kuvveden fiile çıkarılmasına zarar verici olarak telâkki edilmektedirler?

Cevap uzakta aranmamalıdır. Dış dünyânın nesneleri her ne kadar Mutlak'ın çeşitli sûretleri [*tecellîleri*] ise de ve her ne kadar bunun böyle olduğunu da idrâk ediyorsak da bu nesnelerin içerisine [*bâtınına*] nüfûz edememekte ve Mutlak'ın Hayat'ını, onların içinde faal olarak hüküm sürdüğü şekliyle, içeriden yaşayamamaktayız. Bütün yapabildiğimiz onlara dışarıdan bakmaktan ibârettir. Yalnızca, nefsimiz söz konusu olduğunda her birimiz kendi "içine" girip de Mutlak'ı kendisinin bir şeyi imiş gibi kendi içerisinden kavrayabilmektedir. Varığın Sırrı'na yalnızca bu türlü sübjektif bir biçimde katılabilmekteyiz.

Bunun yanında, zihnin dışa dönük eğilimi de doğrudan doğruya Akl'ın farkları teşhis eden faaliyetine bağlı bulunmaktadır. Ve Akıl da "özlükçü" bir tavır takınmaksızın var olamaz. Çünkü kavramsal sınırların bulunmadığı yerde Akıl tam mânâsıyla güçsüzdür. Akla göre "realite" [*şe'niyet, gerçek*] her biri "öz" denilen ve birinin geri kalanlardan tefrik edilmesini sağlayan şeye sâhip "nesneler" ve "nitelikler"den ibârettir. Aslında bu "nesneler" ve "nitelikler" ise Mutlak'ın kendisini izhâr ettiği sayısız sûretlerden başka bir şey değildir. Ama kendikendilerine mevcûd ve bağımsızca var olan nesneler oldukları sürece bunlar kendi "özlükçü" kaskatı paravanalarının ardında Mutlak'ı gizlemiş olurlar. Bunlar Mutlak ile bizim görüşümüz arasına girerler, ve Realite'yi [*Hakîkat'ı*] doğrudan doğruya algılayabilmemize mâni olurlar. İnsanların çoğunluğu, görüşü işte "nesneler"in kalın perdesiyle bu türlü engellenenlerdir. Bunların Tao-culuk'taki muâdilleri de "nesneleri"n "karmaşalaştırılması"nı beceremeyerek realiteyi "bu" ya da "şu", "iyi" ya da "kötü", "doğru" ya da "yanlış", vs... gibi kavramlar cinsinden başka türlü yorumlayamıyanlardır.

Zihin, "arınması" tamamlanıp da kendisinin içini de dışını da unutarak metafizik bir "Boşluk" hâline dönüştüğü zaman Tao-cu bilgelerin "nûra kavuşma" (*ming*) dedikleri ve İbn 'Arabî'nin de "keşif" ya da "zevk" kelimeleriyle işâret ettiği bir hâli ya-

şayıp tadabilir. Bu "nûra kavuşma"nın ve "keşf"in (ya da "zevk"in) her ikisinin de karakteristik özelliği şudur ki bu nihaî safha tümüyle gerçekleşir gerçekleşmez "arınma" sürecinde bilinçden dışlanmış olan "nesneler" bir kere daha ama bu sefer tamâmen mâhiyet değiştirmiş olarak, bunu yaşayan kimsenin, Lao-Tzû'nun deyimiyle artık iyice cilâlı ve lekesiz bir ayna (Esrârengiz Ayna) olan Zihn'ine geri dönerler. Bâtınî sezginin en üst mertebesi, kevnî vechesini unutarak, yalnızca Mutlak'a şehâdet edenlerinki değildir. İbn 'Arabî'ye göre "keşf"in en üst şekli Mutlak'ın [*Hakk'ın*] da mahlûkātın da Gerçeğin [*Hakîkat'ın*] iki vechesi olduğuna, daha doğrusu bütün her şeyin, kendini çeşitli vechelerde ve bağıntılarda farklı ve sürekli bir biçimde izhâr eden, Zât'ı îtibârıyla "bir" ama Esmâ'ü-l Hüsnâ'sına nisbetle "her şey" olan tek Hakîkat olduğuna şehâdet edenlerinkidir.

Benzer şekilde Tao-culuğun İnsân-ı Kâmil'i de Varlığın kevnî düzeyinde sonsuz çeşitli nesneleri algılamakta ve kendi Esrârengiz Ayna'sının lekesiz yüzeyi de bütün bu bir görünüp bir kaybolanları yansıtmaktadır. Ama her an değişen bu sûretler, kevnî âlemin bu çeşitli perdelerinin ardında hep metafizik "Bir"i sezdiği için, Zihn'in evrensel Sükûneti'ni bozmamaktadır. Hattâ kendisi Transmütasyon'un [*Değişim'in*] sâbit akışı ile bir olduğundan aynı zamanda "Bir" ile de bir olmaktadır.

İbn Arabî'nin olsun Lao-Tzû'nun (Çuang-Tzû'nun) olsun âleme bakış açıları işte böylesine "anormal" bir mânevî hâlin ürünüdür. Bu, Varlığın felsefî düşüncelerle mahmûl bir tasavvuru olmak hasebiyle, bir ontolojidir. Ama bu olağanüstü bir ontolojidir, çünkü dayandığı Varlık tasavvuru hiç de sıradan bir tasavvur değildir.

* * *

3/III. BÖLÜM

REALİTE'NİN [*ŞE'NİYET'İN*] ÇOK-KATMANLI YAPISI

Târihî köken îtibâriyle âşikârdır ki Tasavvuf ile Tao-culuk arasında hiçbir bağ yoktur. Târih açısından Tasavvuf sâmî tektanrıcılığının İslâm diye bilinen şekline bağlıdır; Tao-culuk ise bu incelemenin başında ileri sürmüş olduğum varsayımın doğru olması hâlinde, Şamanizm'in Uzak-Doğu tipinin felsefî olarak işlenip geliştirilmesinin bir ürünüdür.

Bu iki hareketi biribirinden ayırmakta olan büyük târihî ve kültürel uzaklığa rağmen bunların felsefî düzeyde aynı zemini paylaşmaları fevkalâde anlamlıdır. Her ikisi de felsefî düşüncelerini, ayrıntılarında ya da tâlî meselelerde biribirlerinden farklı olabilmekle beraber, aslında özdeş olan çok özel bir Varlık kavramına dayandırmak husûsunda biribirleriyle tam bir uyum içindedirler.

Her iki hâlde de, bunlar, her bir sistemin felsefesinin nihaî kökeninin Varlık hakkında *akıl yürütmek* değil, Varlığı *yaşamak* olduğunda da anlaşmaktadırlar. Bundan başka bu özel hâlde Varlığı "yaşamak" onu sıradan duygu algılamalarıyla değil, fakat duygular-ötesi sezgi düzeyinde (ya da düzeylerinde) yaşamakdan ibârettir.

Duygular-ötesi düzeylerde "yaşanan" Varlık ya da Realite kendisini çok-katmanlı bir yapı olarak izhâr etmektedir. Yâni, bu kabil bir sezgide müşâhede edilen Realite tek-katmanlı bir yapıda değildir. Ve Realite hakkında bu türlü elde edilen vizyon, avâmın paylaşmakta olduğu "realite" görünüşünden tamâmen farklıdır.

İbn 'Arabî'nin de Çuang-Tzû'nun da, sağduyuya sert bir darbe indirerek, "realite" denen şeyin herhangi bir realitesi olduğunu kabûl etmeyi reddederek ve bunun rüyâdan başka bir şey olmadığını söyleyerek işe başlamaları fevkalâde ilgi çekicidir. İbn 'Arabî meşhûr: "Bütün insanlar uykudadır; ancak öldükleri zaman uyanırlar" hadîsini zikrederek: "Âlem bir vehimden ibârettir; gerçek bir varlığı yoktur. Bil ki sen dahi bir hayâlden ibâretsin. Ve idrâk edip de kendi kendine 'bu ben değilim' dediğin ne varsa o dahi bir hayâldir" demektedir. Benzer şekilde Çuang-Tzû da şuna dikkati çekmektedir: "Kendinizin rüyâda kuş olduğunuzu farz edin. (Bu durumda) gökde süzülür durursunuz. Kendinizin rüyâda balık olduğunu farz edin, bu sefer de havuzun derinliklerinde yüzersiniz. (Bütün bunları siz rüyânızda yaşarken yaşadığınız sizin "realite"nizdir). Buradan muhakeme ederek kimse bizim yâni bu türlü bir konuşmaya katılmakta olan sizin ve benim uyanık mı yoksa rüyâda mı olduğundan emîn olamaz". Böylece "realite" denilen şeyin birdenbire rüyâmsı ve gerçek-dışı bir şeye dönüşüp indirgenmiş olduğunu görmekteyiz.

Bununla beraber, daha da dikkate değer olan İbn Arabî için de Çuang-Tzû için de "Her şey bir rüyâdan ibârettir" sözünün çok olumlu bir bâtınî anlamı olduğu keyfiyetidir. Bu, hiçbir şekilde, içinde yaşadığımız âlemin bir rüyâya benzediği, bu âlemdeki her şeyin trajik bir biçimde kısa ömürlü ve geçici olduğu intibaını vermeğe mâtuf olan hissî bir beyân değildir. Aksine bu, bütün nesnelerin katıymış gibi görünen sınırlarından yoksun olarak kendi doğal şekilsizliklerini izhâr ettikleri daha yüksek bir ontolojik düzeyin mevcûdiyetini tasdik eden kesin bir ontolojik beyândır. Daha da şaşırtıcısı, hem İbn 'Arabî'ye ve hem de Çuang-Tzû'ya göre Varlığın bu "rüyâmsı" düzeyi "realite" denilen şeyden çok daha "gerçek"tir.

İbn Arabî'nin ontolojik sisteminde Varlığın bu "rüyâmsı" düzeyine "Âlem-i Misâl ve Hayâl", Çuang-Tzû'nunkinde ise "Kaos" [*ya da Karmaşa*] denilmektedir.

Her şeyin bir rüyâ olduğuna dair temel iddia "realite" denilen şeyin boş ve temelsiz ve dolayısıyla da tam anlamıyla değersiz olduğuna delâlet etmemektedir. Bu iddia, fizikî âlemin yalnızca vehimden ibâret olduğuna delâlet edecek yerde, hisler düzeyinde yaşadığımız bu âlemin kendi kendine kāim bir gerçeklik olmadığına ama bunun muğlâk bir şekilde "Daha-Ötedeki-Bir-Şey"i telmih eden bir Sembol olduğuna işâret etmektedir. Hisler aracılığıyla algıladıklarımız, bu türlü yorumlandıklarında, Mutlak'ın bizzât kevnî sûretleridir ve bu sıfatla da özel bir tarzda "reel"dirler [*gerçektirler*].

Bununla beraber bu da gene vâsıtasız bir sezgi yaşantısı meselesidir. "Reel" [*gerçek*] Realite, görünüşe göre düş ve hayâlin rengârenk bir dokusu olan ve adına "realite" denilen şeyin ardında ve ötesinde saklı kalmaktadır. Bu gerçek ise, envâ-i çeşit sûret ve özelliklerin aslında Realite'nin [*Hakîkat'ın*] sayısız tecellîleri olarak (İbn Arabî'nin dediği gibi) isâbetle nasıl "yorumlanması" gerektiğini öğrenmiş olanlardan başkası için maalesef anlaşılır bir şey değildir. İşte, İbn Arabî'nin bir kimsenin "ölmesi ve uyanması" gerektiğini ifâde ettiği zaman kastettiği budur: "(Kelimenin gerçek anlamıyla) tek *realite* Mutlak'ın, tecellîlerinin tecellîgâhlarından başka bir şey olmayan hissedilir sûretlerde gerçekte nasılsa kendisini öyle izhâr etmesidir. Bu husus, ancak, nefsin Allāh'da ifnâ edilmesiyle bu dünyâya öldükten sonra (aslında gerçek hakkında her şeyi unutturan bir uyku olan) bu hayattan uyanıldığı zaman anlaşılabilmektedir". Benzer şekilde Çuang-Tzû da Büyük Uyanış'ın yaşanması gereğinden söz etmektedir: "Ancak bir Büyük Uyanış yaşandığı zaman realite denilen şeyin bir Büyük Rüyâ olduğu idrâk olunur. Ama aptallar hâlâ uyanık olduklarını tahayyül ederler. Miniminnâcık zekâlarının aldatmasıyla kendilerini[333] asîl ile soysuzu biribirinden tefrik edecek kadar zekî sanırlar. Aptallıkları ne kadar da tedâvi kabûl etmez ve ne kadar da derinlere kök salmıştır!

Bu rûhânî Uyanış'ı tatmış olanların gözünde her şey, kendi sûretlerinin altında ve kendi düzeylerinde, "Daha-Ötedeki-Bir-Şey"in mevcûdiyetini izhâr eder. Bu "Daha-Ötedeki-Bir-Şey", sonuçta, İbn 'Arabî'nin *Hakk* ve Lao-Tzû ile Çuang-Tzû'nun da *Tao* dedikleri Mutlak'dır. Hem İbn 'Arabî ve hem de Tao-cu bilgeler Mutlak'ın kendi-

---

[333] Yâni hayatın da gerçeğin de rüyâdan başka bir şey olmadığı olgusunu idrâk edemeyenler.

sini izhâr eden tekâmül sürecinde çeşitli mertebeler ya da safhalar ayırdetmektedirler. Ontolojik açıdan bu, Varlığın çok-katmanlı bir yapısı olduğu anlamındadır.

Bu katmanlar İbn 'Arabî'ye göre şöyledir:

1) Zât mertebesi (Sırrü-s Sır, Amâ'),
2) İlâhî Sıfatlar ve Esmâ'ü-l Hüsnâ mertebesi (Ulûhiyet mertebesi),
3) İlâhî Faaliyet mertebesi (Rubûbiyet mertebesi),
4) Sûretler ve Misâller mertebesi,
5) Hislerle algılanan âlem mertebesi.

Ve Lao-Tzû'ya göre de:

1) Sırların Sırrı,
2) Varlık-dışı'lık (Adem ya da İsimsizlik),
3) Bir [*Vâhid*],
4) Varlık (Semâ ve Arz),
5) Onbin nesne.

Her iki sistem de: (1) ilk mertebenin mutlak bir Sır olması, yâni bütün farkları ve sınırları ve hattâ "sınırlı olmama"yı da aşan, mutlak sûrette bilinmeyen ve bilinmesi de mümkün olmayan bir şey olması husûsunda, (2) geriye kalan diğer dört mertebenin de zâtî ontolojik tekâmül sürecinde Mutlak Sırr'ın takındığı çeşitli sûretler olduğu ve dolayısıyla da hepsinin, bu anlamda, "bir" oldukları husûsunda birbirleriyle tam bir uyum içinde bulunmaktadırlar. Bu sonuncu husus yâni Birlik [*Vahdet*] meselesi bundan sonraki bölümde tartışılacaktır.

* * *

3/IV. BÖLÜM

ZÂT VE VARLIK

Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, Çuang-Tzû'nun "Semâvî Tesviyesi" ile İbn Arabî'nin "Vahdet-i Vücûd"u: her şeyin, eninde sonunda, mutlaklığı itibâriyle Mutlak'ın [*Hakk'ın*] iptidaî Bir'liğine [*Ahadiyyet'ine*] yâni "Ahadiyyet düzeyindeki Zât"a indirgenebilir olduğu fikrine dayanmaktadır.

İbn Arabî'ye göre Ahadiyyet'teki *Zât*'ın saf *Varlık* olduğunu, ve zât (yâni mâhiyet) ile "varlık" arasında en ufak bir farkın bulunmadığını belirtmek gerekir. Başka bir deyişle Mutlak, *actus purus*'dur [*saf fiildir*], "var olma"nın bizzât fiilidir. Mutlak, "cevher" anlamında bir "şey" değildir.

Kāşânî'nin dediği gibi: "*Ahadiyyet düzeyindeki Zât* denilen Hakîkat, gerçek mâhiyeti itibâriyle, yalnızca Varlık'dan başka bir şey değildir. O ne lâtaayyün ile ve ne de taayyün ile şart altına alınır; çünkü O, Zât'ı itibâriyle herhangi bir özellikle ya da isimle tavsif edilmekten berî olacak kadar kutsaldır [*Subhân'dır*]. O'nun ne bir vasfı ne de bir kayıdı vardır; O'nda Kesret'in gölgesi dahi yoktur. O bir cevher de değildir...çünkü bir cevherin varlıkdan başka bir zâtının (özünün), yâni bir cevheri diğerlerinden tefrik ettiren bir mâhiyetinin olması gereklidir".

Taayyünle de lâtaayyünle de şartlanmamış Mutlak kavramı çok daha veciz bir şekilde Lao-Tzû tarafından "Adem" ve "İsimsizlik", Çuang-Tzû tarafından da "Varlık-olmamanın-reddinin-reddi" deyimiyle ifâde edilmektedir. Bu sonuncu "Varlık-olmamanın-reddinin-reddi" deyimi, tahlilî olarak, bütün taayyünlerden münezzeh olan Mutlak'ın fikrinin idrâkini sağlayan mantıksal sürecin safhalarına işâret etmektedir. Önce Mutlak'ın *Varlık* olduğu fikri reddedilmekte ve böylece *Varlık-olmama* vaz edilmiş olmaktadır. Sonra bu Varlık-olmama kavramı, Varlığın basit bir reddi olmak hasebiyle izâfî bir Varlık-olmama'dan başka bir şey olmamasından ötürü elenmektedir. Böylece Varlık-olmamanın-reddi kavramı elde edilmiş olmaktadır. Bu kavram ise hem Varlığın ve hem de Varlık-olmamanın reddi olmak hasebiyle hâlâ bu zıtlar arasındaki zıtlığın bir izini ya da yansımasını taşımaktadır. İşte bu küçük izâfîlik izini de ortadan kaldırmak üzere bu sefer de Varlığın-olmamasının-reddi'ni reddetmek gerekmektedir. Ve sonunda da böylece, mutlak aşkınlığı itibâriyle "Adem" olarak, "Varlığın-olmamasının-reddinin-reddi" kavramı tesis edilmiş olur.

Ve Çuang-Tzû da, o takdîre şâyân Evrensel Rüzgâr sembolü aracılığıyla bu müteal Adem'in kelimenin sıradan anlamıyla, sırf olumsuz bir "adem/hiçlik" olmadığına; aksine, her şeyin nihaî ontolojik temeli, bütün mevcûdâtın kaynağı olan ve onlara varlık vermek itibâriyle de, aslında, Varlığın bir kemâli olduğuna açıklık kazandırmaktadır. Çuang-Tzû: "Öyle görünüyor ki gerçekten de bir Yönetici var. [*Fakat ne yazık ki*] bizim için O'nu somut bir sûret altında görmemiz mümkün değil. O'-

nun fâil olduğu husûsunda hiçbir şüphe yoktur; ama O'nun sûretini görememekteyiz. O, *faaliyetini* izhâr etmekte ama hislerle algılanabilecek hiçbir sûreti bulunmamaktadır" demektedir.

Bu sâdece "Varlığın-olmamasının-reddinin-reddi"nin (ya da teolojik açıdan âlemin gerçek Yöneticisi'nin) *fiil* olduğu, bir cevher olmadığı demektir. Evrensel Rüzgâr da (bir cevher olmadığı için) bizâtihî göze görünmeyen elle tutulamayan bir şeydir ama bizler onun var olduğunu onun ontolojik faaliyeti aracılığıyla, onbin "delik" ve "oyuk" üzerine estiği vakit bunların her birinin çıkardığı özel ses aracılığıyla bilmekteyiz.

Rüzgâr sembolünün kullanılışının dayandığı temel fikir, İbn Arabî'nin gözde misâli olan Varlığın akışı (*sereyân-ı vücûd*) ile mukāyese edilebilir. "Hayâtın sırrı (yâni Varlık) suya has [*bir vasıf olan*] akıcılık fiilinde münderictir". Varlık "suyu" ezelî olarak her şeyin içinden akmaktadır. Bu, her şeye nüfûz ederek ve her şeyi kaplayarak, bütün âleme "yayılmaktadır". Çuang-Tzû'nun da İbn Arabî'nin de Varlığı: "esen", "akan", "yayılan", "nüfûz eden", vs... gibi hareket eden bir şey olarak takdîm etmesi çok anlamlıdır. Bunun böyle olmasının sebebi, onların gözünde, Varlığın *actus* [*fiil*] olmasıdır.

Actus [*fiil*] olan Varlık bizâtihî her yere yayılmakla onbin nesneyi üretir. Onbin nesne de, defalarca açıklamış olduğum gibi, Varlığın (ya da Mutlak'ın) kendisini izhâr ettiği çeşitli sûretlerdir. Bu anlamda da, her şey yalnızca Varlık'dır, Varlık'dan başka bir şey değildir. Ve Varlık'dan başka hiçbir şey yoktur. Bu açıdan bakıldığında da bütün Varlık âlemi bir'dir.

Öte yandan biribirlerinden kesinlikle farklı, son derece çeşitlilik arz eden sayısız "nesne"nin gözlerimizin önünde bulunmakta olması da reddedilmesi mümkün olmayan bir olgudur. İbn Arabî: "*Bu*'nun *şu*'ndan farklı olduğu âşikârdır... Ve İlâhî âlem ne kadar geniş olursa olsun, biribirinin aynı olan iki şey yoktur. İşte bu gerçekten de temel bir olgudur" demektedir. Bu görüş açısından, herhangi başka bir şeyin aynı olan bir tek şey yoktur. Hattâ, işin gerçeğinde, aynı bir nesne biribirini izleyen iki anda dahi tamâmen aynı değildir.

Ferdî olarak biribirlerinden farklı olan bu nesneler, Varlığın çok daha evrensel bir düzeyinde, bu sefer ferdî olarak değil de zâtları [*özleri*] itibâriyle bu farklılık ve ayrılıkları muhâfaza ederler. Ve nesnelerin bu düzeyde izhâr etmekte oldukları bu ontolojik farklılık ve ayrılıklar çok daha katı ve bozulması mümkün olmayan bir özellik arz ederler, çünkü bunların dayandıkları nihaî zemin kendi zâtlarıdır ve nesneler de onun aracılığıyla sübût etmişlerdir. Bir şeyin zâtı, ona, bozulup dağılmasının önüne geçen "temelden" bir sâbitlik bahşetmektedir. Bir "at", "zâtı" dolayısıyla bir "at"tır; asla bir "köpek" olamaz. Bir "köpek" de "aslı itibâriyla" bir "köpek"dir ve asla başka bir şey değildir. Bunun, aslında, "özlükçü" ontoloji tipinin dayandığı temel olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Yukarıda sözü edilmiş ve bütün nesnelerin mutlak Bir'liği demek olan Vahdet-i Vücûd ile, bir ve tek bir şeye indirgenmesi şöyle dursun, biri diğerine dahi indirgenemeyen onbin nesnenin reddedilmesi mümkün olmayan Kesret'i arasındaki zâhirî çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Bu iki bakış açısı yan yana konulacak olursa insan zihninin, mâruz kaldığı şaşkın bir perişanlık içinde, [*bu çelişkinin çözümüne*] yardımcı olamıyacağı kesindir. Kesret'te Vahdet'i ve Vahdet'te de Kesret'i görmek ya da, daha ziyâde, Kesret'i Vahdet ve Vahdet'i de Kesret olarak görmek doğal olarak, İbn Arabî'nin *hayret* dediğine sebeb olmaktadır.

Bu mesele karşısında Çuang-Tzû bütünüyle özlükçü-karşıtı bir tavır takınmaktadır. Çuang-Tzû, *her biri [kendisine atfedilen] muhkem bir "zât" "sınırlandırma"sıyla diğerlerinden tefrik edilebilen nesneler* bakış açısının, bu nesnelerin hakikî bir tasvîrini temin etmediğini savunmaktadır. Ona göre sağduyu ve Akl'ın, nesneler arasında tanımakta olduğu zâta [*öze*] ait bu farklar gerçeklikten yoksundurlar. Nesnelerin, alışılmış olduğu gibi, "zât" itibâriyle biribirlerinden farklıymış gibi görünmelerinin sebebi yalnızca sıradan insanların "uyanmış" olmamasıdır, o kadar! Eğer uyanmış olsalardı nesneleri "karmaşalaştıracaklar" ve bunları iptidaî "lâtayyün" hâliyle görebileceklerdi.

Bununla beraber, "karmaşalaştırılmış" olan nesneler bu nesnelerin katıksız adem olması demek değildir. Eğer Varlık âleminde kesret olmasaydı "karmalaştırma" kavramı da anlamsız olurdu. İbn Arabî'nin savunduğu gibi, bizâtihî ya da daha yüksek Varlık düzeyleri açısından ne kadar gerçek-dışı olurlarsa olsunlar, "farklı" pek çok nesnenin var olması gerçekten de temel bir olgudur. Âlemde müşâhede edilen farklılık ve ayrılıklar, vecd ve istiğrak hâlindeki bir bilgenin "mânevî gözü" [*basîreti*] ile müşâhede edildiklerinde "gerçek-dışı" görünebilirler; ama nesnelerin *bir olgu olarak* biribirlerinden farklı oldukları sürece bunun için de belirli bir ontolojik temelin olması zarûrîdir. Ve bu ontolojik temel de "zâtlar"dan [*özlerden*] başka bir şey olamaz.

"Zâtlar" Çuang-Tzû tarafından sembolik olarak Rüzgâr estiği zaman her çeşitten sesler çıkaran "kovuklar" misâliyle tasavvur edilmektedir. Çuang-Tzû "kovuklar"ın var olmadıklarını aslā beyân etmemektedir. Bunlar muhakkak ki vardırlar. Tek husus, bunların kendiliklerinden ses üretmedikleridir: "Onbin Nesne'nin üzerine farklı tarzlarda (hep tek ve aynı Rüzgâr) esmekte ve her bir kovuğa kendine mahsus sesi çıkarttırmaktadır, öyle ki bunların her biri çıkan bu özel sesi bizzât kendisinin üretmekte olduğunu hayâl etmektedir. Pekiyi ama, kovuklara çeşitli sesler çıkarttıran acabâ gerçekte kimdir?"

Her ne kadar Çuang-Tzû aynı kavramlar çerçevesinde konuşmamakta ise de, bütün bu ifâdeler "zâtlar"ın saf ademden ibâret olmadıklarını, bilkuvve mevcûd olduklarını beyân etmekle eşdeğer görünmektedir. "Zâtlar" mevcûddurlar ama bilfiil değil bilkuvve mevcûddurlar; bunlar kelimenin tam anlamıyla güncel ya da reel değildirler. Reel olan tek şey yalnızca Varlık'dır, başka hiçbir şey değil! "Zâtlar" ise Varlığın faaliyetinin kuvveden fiile çıkmasının bıraktığı iz ile sanki "reel"mişler gibi görünmektedirler.

Çuang-Tzû'nun ontolojisinde "kovuklar" İbn Arabî'nin ontolojisindeki "a'yân-ı sâbite"ye tekābül etmektedir. İkisinin arasındaki bellibaşlı fark ise "kovuklar" söz konusu olduğunda Zât ile Varlık arasındaki bağıntının daha çok sembolik olarak telmih edilmesine karşı İbn Arabî'nin meseleyi bilinçli bir şekilde ontolojik bir konu o-larak ele alıp çok daha teorik bir biçimde incelemesinde yatmaktadır.

"A'yân-ı sâbite"nin kavramsal yapısı hakkında ayrıntılar Birinci Cild'in XII. Bölüm'ünde verilmiş bulunmaktadır. Burada şunu hatırlatmak gerekir ki "a'yân-ı sâbite" nesnelerin "zâtlar"ıdır ve bunlar "ne mevcûd ve ne de nâmevcûd" olarak tasvîr edilmişlerdir ki aynı keyfiyet Çuang-Tzû'nun "kovuklar"ı için de geçerlidir. Bununla beraber "a'yân-ı sâbite"nin İbn Arabî tarafından "Âlem-i Gayb'da ezeldenberi mevcûd *Hakāik* [*Hakîkatlar*] olarak tasvîr edilmesi de dikkate şâyândır. Bu demektir ki "a'yân-ı sâbite" her ne kadar "zâhirî varlık" olarak "nâmevcûd" iseler de İlâhî Bilinç'de bilfiil mevcûd olmaktadırlar. İbn Arabî'nin ontolojisi, bu açıdan bakıldığında, Eflâtun'un realite fikrine uygundur; bu ontoloji "zâtlar"a saf bir imkândan başka bir şey tanımayan Çuang-Tzû'ya oranla çok daha "özlükçü"dür.

* * *

3/V. BÖLÜM

VARLIĞIN KENDİLİĞİNDEN ZUHURU

Tasavvufta da Tao-culukta da Varlığın mutlak ve nihaî temeli Sırrü-s Sırr'dır. Bu ise, İbn Arabî'nin dediği gibi, *enkerü-n nekîrat* yâni "belirlenmemişlerin en belirlenmemişi"dir; yâni bu beşerin kavrayabileceği bütün sıfatlardan ve bağıntılardan münezzeh olan Bir Şey'dir. Ve münezzehliği hasebiyle de, bu mertebede "aslā-bilinmeyen-ve-bilinemeyecek-olan" olarak kalmaktadır. Şu hâlde *bizâtihî* Varlığı kavramak ve ona yaklaşmak mutlak sûrette mümkün değildir. İbn Arabî Varlığın bu vechesinden *Amâ'* yâni Dipsiz Karanlık[334] diye söz etmektedir. Tao-cu sistemde ise, Varlığın bu mutlak sûrette tenzihî safhasına atıfta bulunan en isâbetli kelime, *hsüan* yâni Sırr kelimesidir.

Tao-cu bilgelerin *wu* yâni Adem, *wu wu* yâni Hiçlik, *wu-ming* yâni İsimsizlik, vs... gibi bir dizi olumsuz kelimeleri de vardır. Bütün bu kelimeler gene başlangıçtaki münezzehliğin kapsamında anlamlı olarak telâkki edilmelidir. Bununla birlikte, bu olumsuz terimlerle "Sırr" arasında kavramsal olarak bir fark gözlenebilmektedir; çünkü bunların "olumsuz" olmaları aslında "olumlu" bir şeyin zıddı olduklarına, yâni (varlığa-bürünecek-olan-nesnelerin "sınırları"nın belli belirsiz taayyün ettiği daha sonraki) Varlık ya da *yu* safhasına işâret etmektedir. İşte bu, Çuang-Tzû'nun olumsuzluk düzeyini terketmeksizin Varlığın nihaî safhasından (yâni Sırrü-s Sırr'dan) söz etmek için, "Varlık-olmamanın-reddinin-reddi" ya da ""Hiçliğin-reddinin-reddi" gibi girift bir deyimin kullanılmasını niçin teklif etmiş olduğunun gerekçesidir. Bununla beraber, Sırr ile bütün bu olumsuz terimler arasındaki bu fark yalnızca kavramsal bir farktır. Yoksa "Adem" de, "Hiçlik" de ve "İsimsizlik" de tamâmen aynı bir şeye, "Sırr"a delâlet etmektedirler. Bunların hepsi de mutlaklığı cihetiyle Mutlak'a ya da bilinmeyen-bilinmesi-mümkün-olmayan, her türlü nitelendirmeden, taayyünden ve bağıntıdan münezzeh olan Bir Şey olarak nihaî [*ezelî*] safhasındaki Varlığa delâlet etmektedir.

İbn Arabî işte bu ontolojik düzeye [*mertebeye*] *Ahadiyyet* demektedir. Bu mertebede Mutlak, herhangi bir tavsifi kabûl etmeği reddetmesi bakımından "Ahad"dır [*bir başka biri olmayan Bir'dir*]. Burada, "Ahad" olmak, mutlak tenzîhden başka bir şey değildir.

Tao-cu bilgeler de Tao'nun "Ahad" ya da "Bir" olduğunu ifâde etmektedirler. Daha önce göstermeğe çalışmış olduğum gibi Tao-cu sistemde "Bir", kavramsal olarak, "Adem" ile "Varlık" safhaları arasında yer almaktadır. Sırr olması sıfatıyla Tao için bu böyle değildir; çünkü bu, onbin nesnenin "iktisâb ettiği", yâni ona katıldığı bir şey olarak telâkki edilmektedir. Başka bir deyimle, "Bir" her yerde "hâzır ve nâzır" olmanın membaıdır. Bir nesnenin Varlık bahşeden çekirdeği ya da (Lao-Tzû'nun

---

[334] *Bk.* ***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***, II. Bölüm, Kaknüs Yayınları, Üsküdar.

dediği gibi) Fazîlet'i olmak hasebiyle Tao var olan her şeyde hâzır ve nâzırdır. Ama ister "hâzır ve nâzır" gözüyle, isterse de "münezzeh" gözüyle bakılsın Tao Tao'dur. Her şeyde hâzır ve nâzır olan, tamı tamına, her şeyden münezzeh olandır. Ve bu durum tenzîh ile teşbîh arasındaki kavramsal farka ve İbn Arabî'nin sisteminde her ikisinin de olgusal özdeşliğine tekābül etmektedir.

Şu hâlde Tao-cu "Bir" kavramı, Mutlak'ın kendisinden söz edildiği sürece, İbn Arabî'nin *Ahad*'ının tam bir muâdili; ama özünde Kesret'in imkânını ihtivâ ettiği sürece de *Vâhid*'in yâni İsimler ve Sıfatlar mertebesindeki Bir'in bir muâdilidir. Kısacası Tao-cu "Bir" Tasavvuf'daki hem *Ahad*'ı ve hem de *Vâhid*'i kapsamaktadır.

Bu mülâhazalar, bizlere, Varlığın ilk ve ezelî safhasına iki farklı açıdan: (1) *bizâtihî* Mutlak açısından, ve (2) kendiliğinden zuhur sürecinin kaynağı ve başlangıç noktası olarak Mutlak açısından bakmanın mümkün olduğunu idrâk etmemize yardımcı olmaktadırlar. Bu iki vechenin ilkinde Mutlak: Sırr'dır ve Amâ'dır. İkinci vechesinde, bunun aksine, bu saf karanlığın ortasında artık pek sönük bir aydınlık belirtisi algılanabilir olmaktadır. İbn Arabî'nin ifâde ettiği gibi: "Tıpkı parlak gün ışığının şafağın karanlığında bulunması gibi Nefes de sînesinde her şeyi ihtivâ etmektedir".

Bu münâsebetle, Tao-cu bilgelerin Sırr'ı ifâde etmek için kullandıkları *hsüan* kelimesinin, aslında, kırmızıyla karışık "siyah" anlamında olması da oldukça anlamlıdır. Daha önce de tesbit etmiş olduğumuz gibi Lao-Tzû, bu anlamda, aslında "yontulmamış odun" anlamına gelen *p'u* kelimesini kullanmayı sevmektedir. Bu mutlak basitliğinde Varlık da tıpkı "yontulmamış odun" gibidir. "Yontulmamış" kaldığı sürece onda müşâhede edilebilecek olan "odun"dan başka bir şey değildir. Ama o, her türlü kap-kacağın üretimi imkânını ihtivâ ettiği sürece yalnızca "odun" olmakdan başka bir şeydir. Bu hâliyle de hâlâ "Hiç"dir ama bilkuvve her şeydir. En azından bir şeylerin vukuu bulacağı husûsunda belli belirsiz bir his vardır. Ve işte bu, Sırr'ın "olumlu" vechesi, Mutlak'ın hilkat âlemine dönük olan yüzüdür. İbn Arabî, aynı fikri, bir hadîs-i kudsîdeki "*Kenz-i Mahfî*" (Gizli Hazîne) ifâdesiyle ifâde etmektedir. Ve "Gizli Hazîne" de tabîatı icâbı "bilinmeyi arzu eder".

Bununla beraber "bilinmeyi arzu etme" yâni Varlığın bu derûnî ontolojik dürtüsü, İbn Arabî'nin âleme bakış açısı çerçevesi içinde, Esmâ'ü-l Hüsnâ (İlâhî İsimler ve Sıfatlar) safhasında kuvveden fiile çıkmaktadır. Mutlak Bir'lik [*Ahadiyyet*] safhasında mutlaklığı itibâriyle Mutlak'ın niteliği tam bir "bağımsızlık"dır ve bu safhada Mutlak, kendiliğinden ve kendisi için, herhangi bir yaratıcı faaliyet gerektirmemektedir. Eğer bu safhada "hilkat" var ise bu ancak son derece sönük bir belirti şeklindedir. Tao-culuk sisteminde Adem ya da Hiçlik kavramı işte bu hassas duruma işâret etmektedir. Lao-Tzû bununla ilgili olarak şöyle diyor: "O, derinliği ve dipsizliği hasebiyle "Onbin Nesne"nin aslı ve memba'ı gibidir... Ortada *hiçbir şey* yoktur ama gene de Bir Şey var gibidir. Bunun kimin oğlu olduğunu bilemem. O sanki Semâvî İmparator'dan da öncedir". "Kendi hakîkatında Tao tam anlamıyla muğlâk, tam anlamıyla belirsizdir. Tam anlamıyla muğlâk, tam anlamıyla belirsiz olmasına rağmen gene de

O'nun ortasında bir Sûret vardır. Tam anlamıyla muğlâk, tam anlamıyla belirsiz olmasına rağmen gene de O'nun ortasında Bir Şey vardır".

"Gizli Hazîne bilinmeyi arzular". Hazîne gizlidir ve tâbir câiz ise bilinmek arzusuyla için için tahrik olunmaktadır. Daha somut olarak ifâde edilecek olursa, Hakk'da (Mutlak'da) saf mümkînat şeklinde bulunmakta olan sayısız nesne şiddetli bir şekilde bir çıkış yolu aramaktadır. Bu, Hakk'da, doğal olarak bir ontolojik gerilime yol açmaktadır. Ve gitgide daha da zorlanan bu derûnî ontolojik durum sonuçta dışarı doğru bir patlamayla [*sanki*] rahatlamaktadır. İbn Arabî'nin de Çuang-Tzû'nun da bu durumu tasvîr etmeğe gayret ederken aynı tür tasvîrlere baş vurmuş olmaları fevkalâde ilgi çekicidir. Çuang-Tzû "püskürme"den bahsetmekte ve şöyle demektedir: "Büyük Arz püskürür; ve püskürdüğüne de Rüzgâr denir. Püskürme zuhur etmediği sürece hiçbir şey gözlenmez. Ama bir kere de bu vâki oldu muydu ağaçların bütün oyukları çın çın ötmeğe başlarlar". Onbin nesnenin Mutlak'dan zuhuru burada Büyük Arz'ın Rüzgâr'ı püskürmesine benzetilmektedir.

İbn Arabî'nin konuyu "nefesi salmak" şeklindeki tasvîri de daha az keskin, daha az canlı değildir. Bu püskürmeye takaddüm eden ve içeride birikmiş olan nesnelerin aşırı mikdarının sebeb olduğu ontolojik had gerilim hâli bir kimsenin nefesini içine hapsederek tutmasına benzetilmektedir. Gerilim son sınırına erişir, ve göğüsteki sıkışık hava şiddetli bir patlamayla dışarı fışkırır. Buna benzer şekilde Varlığın yaratıcı dürtüsü de Hakk'ın derinliğinden fışkırmaktadır. İşte bu, İbn Arabî'nin "Rahmân'ın Nefesi" dediği şeydir. İbn Arabî'ye has İlm-i Kelâm lisânında aynı olay derûnî basıncın en uç sınırında Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın, ânîden, Hakk'ın derinliğinden fışkırması olarak da tasvîr edilebilir. "Esmâ'ü-l Hüsnâ (kevnî sûretler şeklinde) dış âlemde mevcûd olmadan önce, ve hepsi de dış varlık âlemine doğru bir çıkış yolu arayışı içinde olarak, Hakk'ın Zât'ında (yâni Sırrü-s Sırr'da) gizli olarak bulunurlar. Bu durum bir kimsenin nefesini içine hapsederek tutmasına benzer. Bu türlü göğüse hapsedilmiş olan hava dışarıya doğru bir çıkış yolu arar; ve bu had sıkışma insana acı verir. O kimse tutmakta olduğu nefesini salıverince de artık bu basıncın ona acı vermesi durur. Tıpkı insanın nefesini salıvermediği zaman sıkıntıda olması gibi Hakk da Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın talebine cevap olarak eğer bu âleme varlık vermeseydi (ontolojik) basıncın sıkıntısını hissedecekti. Bu, Lao-Tzû'nun, Tao'nun sonu gelmez yaratıcı faaliyetini tasvîr ettiği büyük bir Evrensel Körük misâliyle de mukāyese edilebilir. "Semâ ile Arz arasındaki mekân bir körüğe benzetilebilir. O boştur (yâni Sırların Sırrı olarak Mutlak "Hiçlik"dir) ama faaliyetine son yoktur. Ne kadar çok faaliyet gösterirse o kadar çok üretmektedir".

Şu hâlde zâtının zarûrî ve derûnî doğal talebine uygun olarak Varlık, sonu gelmez bir biçimde kendisini somut nesneler olarak taayyün etmektedir. Ve "Rahmân'ın Nefesi" ya da ontolojik Rahmet de, her birinin varlıkları açısından çekirdeğini teşkil ederek, bütün bu nesnelerde sereyân etmektedir. Ve Tao-cu bilgeler de her bir kevnî nesnenin iktisâb etmiş olduğu, varlığının bu çekirdeğine *tê* ya da Fazîlet demektedirler.

İbn Arabî'nin *Rahmet*'i her şeyden önce ontolojik bir olgu olarak anlamakta olduğunu belirmek gerekir. Bu, Varlığın *fiili*'ne yâni nesnelere varlık ihsân etme eylemine delâlet etmektedir. Bu, bir merhamet ve hayırseverlik gibi duygusal bir tavra işâret etmemektedir. Fakat "varlık *ihsân edici*" olarak Rahmet hiç kuşkusuz duygusal ve sübjektif bir nüans taşır. Ve bu da ahlâkî yönden İslâm'ın Allāh'ı anlayışı ile iyi bağdaşmaktadır. Tao-culuk'da Varlığın yaratıcı faaliyeti böyle bir kavrama taban tabana zıt bir şekilde temsîl edilmektedir. Çünkü Tao-culuk'da Tao'nun "gayr-ı beşerî" (*pu jên*) olduğu ifâde edilir. Lao-Tzû: "Semâ'nın ve Arz'ın beşerî vechesi yoktur... Bunlar onbin nesneye sanki samandan yapılmış köpeklermiş muâmelesi yaparlar" demektedir. Bununla beraber bu iki sistem arasındaki fark yalnızca yüzeyseldir. Çünkü ister Rahmet isterse Rahmet-sizlik çerçevesinde tasvîr edilmiş olsun, tasvîr olunan temel olgu hiç değişmeden aynı kalmaktadır. Bunun sebebi de İbn Arabî'nin düşüncesine göre Rahmet'in mutlak sûrette karşılık beklemeden verilmiş olmasıdır. Rahmet ya da Rahmet-sizlik ile kastedilen, aslında, Varlığın her şeyde sereyân eden yaratıcı faaliyetinden başka bir şey değildir. İbn Arabî'nin bizzât kendisi Rahmet kelimesinin olağan çağrışımlarıyla birlikte idrâk edilmesine karşı bizleri uyarmaktadır. "O'nun faaliyetine herhangi bir amaca ulaşma gayreti ya da belli bir amaç için bir nesnenin uygun olup olmaması düşüncesi karışmaz. İster uygun olsun ister olmasın İlâhî Rahmet her şeyi ve herhangi bir şeyi varlıkla örtmektedir".

İbn Arabî'nin Rahmet hakkındaki bu açıklaması Tao-culuğun rûhuna o kadar uygundur ki bu, kelimesi kelimesine, (herşeye ve herkese "varlık" ihsân etmede İbn Arabî'nin Rahmet kavramı kadar eşit derecede tarafsız ve ayırım gözetmeyen) Tao-cu Rahmet-sizliğin Lao-Tzû tarafından verilen bir açıklaması yerine geçebilir. Lao-Tzû'nun görüşüne göre Mutlak'ın [*Tao'nun*] yaratıcı faaliyeti sırf Rahmet-sizliğe dayandığı içindir ki tek bir istisnâsı olmaksızın onbin nesnenin üzerine yayılmış bulunmaktadır. Eğer bunun içine pek az bir beşerî duygu bulaşmış olsaydı Mutlak bu kabil mutlak bir tarafsızlıkla faaliyette bulunmazdı. Hâlbuki, aksine, İbn Arabî'nin görüşüne göre Mutlak [*Hakk*] sırf bir Rahmet fiili olmasından dolayıdır ki hiçbir şeyi dışarlamaksızın her şeye "varlık" ihsân etmektedir. İlâhî Rahmet, tabîatı gereği sınırsız olduğundan, bütün âlemi kaplamaktadır. Açıkça görüldüğü gibi her iki hâlde de temeldeki fikir bir ve aynıdır.

Rahmet ya da Rahmet-sizlik kavramının yapısı başka bir önemli fikre, Mutlak'ın [*Hakk'ın ya da Tao'nun*] "hayrın da şerrin de ötesinde" olduğu fikrine doğrudan doğruya bağlı bulunmaktadır. Mutlak'ın [*Hakk'ın ya da Tao'nun*] her şeye "varlık" ihsân etmekten ibâret olan yaratıcı faaliyeti hiçbir ahlâkî hüküm içermemektedir. Mutlak'ın [*Hakk'ın ya da Tao'nun*] açısından belirli bir nesnenin iyi ya da kötü olmasının önemi yoktur. Hattâ nesneler arasında aslā böyle bir fark da yoktur. Nesneler bu ve daha başkaları gibi değer hükümlerini Mutlak'ın hiçbir ayırım gözetmeyen fiili aracılığıyla kendilerine "varlık" ihsân edilmesinden sonra, ve o da mahlûkātın özel bakış açısından ötürü, yüklenmektedirler. Başka bir açıdan bakılacak olursa, bütün mevcûdât, İbn Arabî'nin dediği gibi, *sırāt-ı müstakîm* yâni doğru yol üzerinde ve, Tao-cu bilgelerin dedikleri gibi de, "kendiliklerinden böyle"dir. Bu safhada hayr ile şer [*iyi ile kötü*] arasında bir fark yoktur.

Bu düşünce Lao-Tzû ile Çuang-Tzû tarafından bütün değerlerin izafîliği açısından takdîm edilmektedir. Avâm "hayr" ile "şer", "güzel" ile "çirkin", "asîl" ile "rezil", vs... arasında tefrik etmekte ve, bunlar sanki nesnelerin tabîatları tarafından aslā bozulmayacak bir tarzda tesbit edilmiş objektif kategorilermiş gibi, içtimaî olduğu kadar şahsî hayatlarını da buna göre inşâ etmektedirler. Bununla beraber işin gerçeğinde, bu ve sağlam görünen objektif kategoriler, aslında, "objektif" olmak şöyle dursun "sübjektif" ve "izafî" bakış açılarından başka bir şey değildir. Çuang-Tzû, beşerî bakış açısından "güzel" olan bir hanımın hayvanlar açısından bu hanımdan hızla uzaklaşmalarına sebeb olacak kadar "çirkin" ve "dehşet verici" olabildiğini göstermeğe çalışmaktadır. Farklar yalnızca su katılmadık bir "izafî bakış açıları", yâni "hoşa gidip, gitmeme" meselesidir. İbn Arabî'nin dediği gibi: "Kötü, insanın hoşuna gitmeyenden ve iyi de hoşuna gidenden başka bir şey değildir".

Buna göre Tasavvuf'da da Tao-culuk'da da "*varlık*" *açısından herhangi bir şey ne hayrdır ve ne de şerdir* şeklinde temel bir sav geçerlidir. Bununla beraber her iki sistemde de her şeyin temelden "hayrlı" olduğuna dair bir görüş de vardır. Bunun sebebi ise "varlık" açısından her şeyin eninde sonunda Mutlak'ın [*yani Hakk'ın ya da Tao'nun*] bir tecellîsi olmasıdır[335]. Böyle bir bakış açısıyla bakıldığında ise âlemdeki her şey zâten "bir"dir. Lao-Tzû da: "Ben hayra hayr gibi muâmele ederim. Ama şerre de hayr gibi muâmele ederim, çünkü Fazîlet [*bizâtihî*] hayrdır. Ben dürüste dürüst gibi muâmele ederim. Ama dürüst olmayanlara da dürüst gibi muâmele ederim, çünkü Fazîlet de [*bizâtihî*] dürüsttür". Böyle bir tavır İbn Arabî'nin de derhâl onaylayacağı bir tavırdır. Bakınız o ne diyor: "Kötü olan sırf (bu husûsta etkili olan sübjektif izlenimin sebeb olduğu) zevkden dolayı kötüdür; ama aynı şey, eğer (sübjektif bir beşerî tavır olan) *hoşa gitme ya da gitmeme* keyfiyetinin dışında göz önüne alınacak olursa, pekālâ *temelden iyi* bulunabilir".

Bütün bu mülâhazalar hem İbn Arabî'ye ve hem de Tao-cu bilgelere göre Mutlak [*Hakk ya da Tao veyâ Yol*] ile kevnî âlemin nesneleri arasında fevkalâde yakın ve ayrıntılı bir ilişkinin mevcûd olduğunu ortaya koymaktadırlar. Her ne kadar kevnî âlemin nesneleri Mutlak'dan zâhiren uzakta görünmekteyse de bunların hepsi de, eninde sonunda, Mutlak'ın çeşitli safhalarda ve yerlerde kendini izhâr etmek üzere takındığı farklı sûretlerden başka bir şey değildir. Hilkat sürecinin iki unsuru olan Mutlak ile kevnî âlemin nesneleri arasındaki bu sıkı ontolojik münâsebet Tao-cu-luk'da sembolik olarak Ana-Çocuk münâsebeti misâliyle ifâde edilmektedir. "Varlık" ya da "Adlandırılmış olma" safhasındaki Yol ya da Tao, Lao-Tzû tarafından "Onbin Nesne'nin Anası" olarak telâkki edilmektedir. Bu beyânın sembolik anlamından kinâye kevnî âlemde ne varsa hepsinin de Mutlak ile bir çeşit *neseb bağı* içinde bulunduğudur. Tao-cu ideal de insanın "Ana'yı bilmek yoluyla Çocukları'nı bilmesi, ve Çocukları bilmesiyle de Ana'ya sıkı sıkıya tutunması"dır.

İbn Arabî cephesinde ise Hakk [*Mutlak*] ile Kesret [*kevnî nesneler*] arasındaki bu aynı ontolojik münâsebet "gölge" ile kaynağı yâni gölgesi yere düşen insan ya da

[335] Tasavvuf anlayışına göre ***Hakk*** zâten ***mahzâ Hayr***'dır. (Çevirenin notu)

nesne arasındaki münâsebetle karşılaştırılmaktadır. İbn Arabî: "Hislerinizin yönlendirdiği sıradan yaşantınızda gölgenin kendisine sebeb olan kimseye ne denli bir bağ ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve onun bu bağdan kendisini kurtarmasının nasıl mutlak sûrette imkânsız olduğunu görmüyor musunuz? Bu mümkün değildir*, çünkü birşeyin kendisinden ayrılması mümkün değildir*" demektedir. Bu âlem de Hakk'ın "gölgesi"dir, ve bu sıfatıyla da ona öyle bir münâsebet bağıyla sıkı sıkıya bağlıdır ki bu bağ aslā kesilip atılamaz. Âlemin her bir parçası Hakk'ın özel bir vechesidir ve Hakk'ın taayyün etmiş bir sûretidir.

İbn Arabî bu aynı münâsebeti Esmâ'ü-l Hüsnâ'dan *El Lâtîf* ismine rücû' ederek tasvîr etmektedir. Bu bağlamdaki *Letâfet* maddî olmaması hasebiyle diğer bütün nesnelerin içine nüfûz edip dolduran ve böylece kendisini bunların içinde yayan, maddî olmayan bir şeyin vasfına delâlet etmektedir. "Hakk'ın, kendine mahsûs bir adı olan her bir nesnede, bu nesnenin zâtı olarak var olması O'nun zâtî letâfetinin sonucudur. O her bir nesnede öyle bir tarzda hâzır ve nâzır bulunmaktadır ki O'ndan bu nesnenin kabûl edilmiş olan mûtad ismiyle söz edilmektedir. Buna göre biz: "Bu Gök'tür", "Bu Yer'dir", Bu bir ağaçtır", vs... demekteyiz. Ama bu nesnelerin her birinde mevcûd olan zât yalnızca bir'dir".

Kāşânî'nin *Fusûs* hakkındaki tefsirindeki bir pasajda Ana misâlini kullanmakta olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. "Her şeyin nihaî temeline Ana (*umm*) denilir çünkü ana bütün dalların neşet ettiği gövdedir".

İbn Arabî ile Tao-cu bilgelerin hilkat sürecini daimî ve sâbit bir akım gibi resmetmeleri de kayda şâyândır. Onların bu bakımdan âleme bakış açıları göze çarpıcı bir biçimde dinamiktir. Sükûnette bulunan hiçbir şey yoktur. Âlem bütünüyle coşkun bir hareketlilik içindedir. "Bir nehirden akan suyun daimâ onu sürekli olarak yenilemesi gibi" (İbn Arabî), âlem de kendisini tıpkı bir kaleydoskop gibi ândan âna değiştirmektedir. Lao-Tzû'nun Evrensel Körük misâli sonu olmayan hilkat süreci için isâbetli bir semboldür. "Semâ ile Arz arasındaki mekân bir körüğe benzetilebilir. O boştur (yâni Sırların Sırrı olarak Mutlak "Hiçlik"dir) ama faaliyetine son yoktur. Ne kadar çok faaliyet gösterirse o kadar çok üretmektedir".

Çuang-Tzû'nun öne sürdüğü *nesnelerin Evrensel Transmütasyonu* tezi de Realite'nin bu vechesine dokunmaktadır. Bu kevnî âlemde her şey sürekli olarak bir sûretten bir başka sûrete dönüşüp durmaktadırlar. Ontolojik olarak her şey Evrensel Transmütasyon sürecine tâbîdir. "Ölmek ve hayatta olmak, yaşamak ve yok olmak, çıkmaz bir durumda olmak ve tâlihli olmak, fakir olmak ve zengin olmak, zekî olmak ve beceriksiz olmak, gözden düşmek ve itibâra mazhar olmak... bunların hepsi de nesnelerin sâbit olan değişimlerinden başka bir şey değildir, ve Kader'in de sürekli faaliyetinin eseridir. Bütün bu nesneler gözlerimizin önünde bir diğerinin yerini alarak geçip giderler, ama kimse Zihn'iyle bunları geri döndürüp de gerçek menşelerine rücû" ettiremez". Bütün bu değişimler "bize (bir neyin) boş deliklerinden çıkan sesleri, ya da sıcak rutûbetli bir yerden fışkıran mantarları hatırlatmaktadır. Gece gündüz bu değişimler gözlerimizin önünde bir şeyin yerine bir başkasını koymak husûsunda aslā dur durak tanımazlar".

İbn Arabî nesnelerin bu daimî akışını, tek bir âna indirgemektedir. Bunun sonucu, onun Halk-ı Cedîd (yeniden yaratılış) teorisi yâni âlemin her bir ân yeniden yaratılmakta olduğu tezidir. Her bir ân sayısız nesne ve özellikler üretilmekte ve bunu izleyen ânda da bunlar, yerlerine sayısız başka nesneler ve özelliklerin vaz edilmesi için, ifnâ olmaktadırlar. Ve bu ontolojik sürec de kendi kendini tekrarlayarak sonsuzadek sürer gider.

Tasavvuf'da da Tao-culuk'da da (Sırrü-s Sırr'dan başlayıp da kevnî nesneler safhasına kadar) Nüzûl [*İniş'in*] Varlığın nihaî tamamlanmasını temsîl etmemektedir. Nüzûl'ün ardından Mi'râc [*Yükseliş*] gelmektedir. Nüzûl'ün son safhasında onbin nesne [*Kesret*] bereketli bir şekilde gelişir ve sonra da sonunda Amâ'da kaybolup kevnî âlem öncesi Sükûnet'te dinlenecekleri yere vâsıl oluncaya kadar kendi aslî membâ'larına doğru yükselen bir yol izlerler. Buna göre bütün hilkat süreci gerçekten de başlangıç ve bitiş noktası bulunmayan devâsâ bir ontolojik daire oluşturmaktadır. Safhaların birinden diğerine hareket, kendisi açısından hiç kuşkusuz zamana bağlı bir olaydır. Ama dairenin ne bir başlangıç ne de bitiş noktası bulunan tümü, zaman-dışı bir olaydır. Başka bir deyimle bu metafizik [*fizik-ötesi, bâtınî*] bir süreçtir. Her şey *Ezelî Şimdiki Zaman*'da vuku bulmaktadır.

* * *

Ankara, Ocak 1999
Üsküdar, Cumartesi 28 Haziran 2001/ 01.13.

EK: I

TEVHÎD MERTEBELERİ[336]

Akl-ı Meâş denilen, beşere has Gündelik Akl'ın en büyük yanılgılarından biri: görünen gerçeği yâni Şehâdet Âlemi'ni ve bu âlemin a'râzını nihaî Hakîkat olarak algılayıp onunla yetinmesidir. Aslında bütün bu Şehâdet Âlemi, Bâtın'ı idrâkden setreden, ketmeden büyük bir nefsânî vehimden başka bir şey değildir. Bunu idrâk ise ancak Cenâb-ı Hakk'ın büyük bir lûtfu olan Akl-ı Meâd sâyesinde olur. Akl-ı Meâd sâhibi olan Ehl-i İrfân bütün bu Şehâdet Âlemi'nin hiylelerini temyîz eder, görünenin ardındaki Hakîkat'ı vâsıtasız bir şekilde doğrudan doğruya fehm ve idrâk ederler.

Bir kimsede Akl-ı Meâd'ın bir nebze olsun tecellî etmesi için Tevhîd Mertebeleri'nin en azından *ilme-l yakîn* zevk edilmiş olması şarttır.

Merâtib-i Tevhîd yâni Tevhîd Mertebeleri altıdır. "Merâtib-i Tevhîd Sülûku" en alt noktası Beşeriyyet ve en üst noktası da Tevhîd-i Zât diye isimlendirilen bir çember gibi düşünülür. Bu çemberin Beşeriyyet durağından itibâren başlayan *Yükseliş Kavsi*: Tevhîd-i Ef'al, Tevhîd-i Sıfat ve Tevhîd-i Zât mertebelerini kapsar; bunlara ***Fenâ Mertebeleri*** denir. Bu çemberin *İniş Kavsi* ise: Cem', Hazretü-l Cem' ve Cemmü-l Cem' mertebelerini kapsar; bunlara da ***Bekā Mertebeleri*** denir. Bu iki kavis tamamlanınca Cemmü-l Cem' mertebesi ile Beşeriyyet durağı çakışır. Sâlik böylece hareket noktasına geri dönmüş olur. Ama bu dönüşte sâliğin elde ettiği idrâk ile salt beşer seviyesinde yâni bu mânevî yolculuğun başındaki idrâki arasında pek büyük bir fark vardır.

Merâtib-i Tevhîd'in ilk basamağı olan Tevhîd-i Ef'âl'de, sâlikde egemen olan idrâk: *asıl fâilin Cenâb-ı Hakk olduğunun idrâkidir*. Bu idrâke erişen sâlik artık hiçbir fiili kendi fiili olarak görmez ve kendisininmiş gibi görünen fiilleri de Cenâb-ı Hakk-'a rücû' ettirerek o âna kadar fiillerini kendisininmiş gibi görmüş olmasının ortaya koyduğu hafî şirkden O'na sığınır. Bu idrâk sâlike Kader ve Kazâ'ya îmânın temellerini iyice hazmetmesini ve Mükevvenât'a daha bilgece bakmasını sağlar...

Merâtib-i Tevhîd'in ikinci basamağı olan Tevhîd-i Sıfat'ta, sâlikde egemen olan idrâk asıl mevsûfun Cenâb-ı Hakk olduğudur. Bu idrâke erişen sâlik artık hiçbir sıfatı kendi sıfatı olarak görmez ve kendisininmiş gibi görünen sıfatları da Cenâb-ı Hakk'a rücû' ettirerek o âna kadar sıfatlarını kendisininmiş gibi görmüş olmasının ortaya koyduğu hafî şirkden O'na sığınır. Bu idrâk sâlike Mükevvenât'a daha sâkin, daha temkinli ve daha rahmânî bir nazarla bakmasını sağlar...

---

[336] Necmettin Şahinler'in ***Ganiyy-i Muhtefî'nin Merâtib-i Tevhîd Risâlesi*** (Kaknüs Yayınları, Üsküdar, 2001) başlıklı kitabından mülhemdir. (Çevirenin notu)

Merâtib-i Tevhîd'in üçüncü basamağı olan Tevhîd-i Zât'ta, sâlikde egemen olan idrâk, kendisinin hiçbir zâtiyyetinin olmadığıdır. Bu idrâke erişen sâlik artık hiçbir fiili, hiçbir sıfatı ve kezâ kişiliğinin özü olan zâtını da kendisine ait nesneler gibi değil bir süre kendisine izâfe edilen emânetler olarak idrâk eder ve bunların tümünü Cenâb-ı Hakk'a rücû' ettirerek o âna kadar kendine izâfe edilen ef'ali, sıfatları ve zâtı kendisininmiş gibi görmüş olmasının ortaya koyduğu hafî şirkden O'na sığınır: hakikî fakr ile O'nun Zât'ının ummânında bir katre gibi ifnâ olmanın idrâkini yaşar. Bu idrâkin yaşanmasıyla birlikte, sâlikde bu idrâk de dâhil olmak üzere bütün a'râzın idrâki de yok olur...

Tevhîd-i Zât neş'esini zevk ve hazm eden biri için artık bu Mükevvenât'ın insanoğluna mekri [*hiylesi*] kalmaz. Nereye dönse muhâtabı Hakk'dır. Her ân Hakk'ın huzûrunda bulunmanın kendisine bahşettiği Üstün Edeb'le hareket eder...

Cem makāmını hazmeden sâlikin beşeriyeti zâhirî bir iktisâb olur. Bu görüntünün setrettiği ise Hakk'ın Zât'ıdır. Sâlik artık Hakk'ın Zât'ıyla mevcûddur. Anlayana, onun bu ahvâli yalnızca Hakk'a delîl olur...

Makām-ı Hazretü-l Cem'de sâlikin beşeriyyeti zâhir olur. Çünkü sâlikin Tevhîd-i Sıfat merhâlesinde Hakk'a rücû' ettirdiği bütün sıfatlar, bu sıfatların ilâhî menşe'inin idrâki ve ilmi ile birlikte (yâni Esmâ'ü-l Hüsnâ İlmi ile), sâlike iade edilmiştir. Artık o, tasarrufuyla birlikte, Esmâ' İlmi'nin mazharıdır...

Cem'ü-l Cem makāmını hazmeden kişi Cenāb-ı Hakk'ın ilâhî lûtuflarını ubûdiyyet perdesi altında vekarla setreden bir İnsân-ı Kâmil ve Mürebbi'dir. Böyle bir kişiye erişen ve o zâtın bu niteliğini keşfeden kimse bilmelidir ki önüne çıkmış olan bu fırsat kemâle ermek için hayatının fırsatıdır...

* * *

EK: II

Prof. İZUTSU'nun ESERİNE DÂİR BÂZI GÖRÜŞLER

Prof. Toşihiko İzutsu'nun ***A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism/Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang Tzû*** başlıklı iki cildlik âbidevî eseri bir yandan İbn Arabî'nin ***Fusûs***'u ile bunun daha çok Kāşânî tarafından verilmiş olan yorumunu, diğer taraftan da Lao-Tzû'ya atfedilen ***Tao Tê Çing*** ile bunun Çuang-Tzû'nun ***Kitabı***'nın ilk yedi bölümünü göz önünde bulundurarak Vahdet-i Vücûd'un ve Tao-culuğun kavramsal yapılarını *semantik açıdan* inceleyen çok değerli bir eserdir.

Prof. İzutsu bu incelemede İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd doktrinini, bu doktrinin anahtar-kavramlarının semantiği açısından, çok ayrıntılı olarak incelemiş ve bu incelemeyi temel alarak da Tao-culuğun [gene semantik açıdan incelediği] anahtar-kavramları ile Vahdet-i Vücûd'unkilerin ne vüs'atte örtüşmekte olduklarını tesbit etmiştir.

Ortaya çıkan sonuç şaşırtıcıdır. Her iki doktrin de Vahdet-i Vücûd'un temelde aynı, terminolojide farklı iki versiyonu gibidir. İbn Arabî'nin anladığı şekliyle *Zât, Amâ', Adem, Kenz-i Mahfî, Gayb Âlemi, Hakk, Kader, Rabb, Vahdet, Kesret, Rahmân'ın Nefesi, Rahmet, Nefs, Rûh, İnsân-ı Kâmil* gibi anahtar-kavramların Tao-culuk'da yalnızca ontolojik muâdilleri bulunmakla kalmamakta, fakat aynı zamanda bu kavramlar İbn Arabî'de nasıl bir yapı oluşturuyor ve biribirleriyle ne türlü ilişkiler içinde bulunuyorlarsa bunların Taoculuk'daki muâdilleri de kendi aralarında bu yapıyı ve bu ilişkileri aynen muhâfaza etmektedirler.

Ancak *A'yân-ı Sâbite, Fenâ, Âlem-i Misâl ve Hayâl* gibi bâzı kavramların Prof. İzutsu'nun atıfta bulunduğu Tao-cu muâdillerinin Tao-cu bilgeler tarafından açık-seçik bir biçimde önceki kavramlar gibi ontolojik olarak iyice tanımlanmış bulunduğunu iddia etmek zordur. Bu kavramlar Tao-cu bilgelerde, en azından, İbn Arabî'deki gibi ayrı birer doktrin oluşturacak kadar belirgin bir şekilde dile getirilmiş de değildirler.

Evrensel Rüzgâr'ın etkisiyle ağaçların kovuklarının çıkardığı farklı sesler ile ilgili pasajın *a'yân-ı sâbite*'nin Tao-cu ontolojik temelini teşkil edebileceğini iddia etmek biraz zorâki bir yorum olarak gözükmektedir. Bu, ontolojik bir hakîkat olarak *a'yân-ı sâbite'ye* değil, sâdece *Rahmân'ın Nefesi'ne* mâruz kalan kovukların bu rüzgârın fiiline cevap vermek husûsundaki istîdatlarına işâret eden bir allegoridir, o kadar!

Tso Wang yâni "otururken unutmak" da, *Fenâ*'ya delâlet etmekden ziyâde, sıradan vecd ya da istiğrâk hâline delâlet etmektedir. Fenâ'da vecd ve istiğrak vardır ama her vecd ya da istiğrâk Fenâ değildir. Prof. İzutsu'nun yorumu sanki Tao-cu bilgele-

rin her istedikleri ân Fenâ hâlini yaşayabildiklerini öngörüyor gibidir. İslâmî idrâkde Fenâ kesbî ve irâdî değil, vehbîdir.

Aynı şey Tao-cu bilgelerin "karmaşalaştırma" ya da kaos hâlinin Prof. İzutsu tarafından *Âlem-i Misâl ve Hayâl*'in muâdili olarak kabûl edilmesi için de geçerlidir. "Karmaşalaştırma"nın Tao-cu bilgelerce verilen tasvîrine bakılacak olursa bu, *Âlem-i Misâl ve Hayâl*'e değil, yalnızca: murâkabeye dalmış olan bir İnsân-ı Kâmil'in, Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın, zâhirî nesnelerin bâtınındaki tecellîlerini müşâhede ederken kendi idrâkinden Şühûd Âlemi'nin silinmesine tekābül eden bir mânevî vecd hâlidir, o kadar!

Tao-cu bir bilge ile bir İnsân-ı Kâmil arasındaki farka da kısaca işâret etmek istiyorum. Tao-cu bilgeler Muhammedî bir İnsân-ı Kâmil gibi muhâfaza etmekle yükümlü oldukları bir Şeriat'a değil, yaşayış tarzı olarak "Adem-i İcraat" ilkesine yâni "Kader karşısında mutlak teslîmiyet" ilkesine bağlıdırlar. Bu, onların sanki cemiyet hayâtının nisbeten dışında yaşadıkları gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Oysa Muhammedî bir İnsân-ı Kâmil, "Kader karşısında tam teslîmiyet" ile Şeriat'ı ve Hazret-i Muhammed'in Sünnet'ini uyumlu bir biçimde tevhîd etmiştir. Ve bunlara sıkı sıkıya bağlı olmak hasebiyle de cemiyetten kendini tecerrüd ederek değil, tersine, cemiyet içinde ve cemiyet hayâtına katılarak yaşar.

Tao-culuğun İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd-çuluğuyla tamâmen örtüşmekte olduğu hakkında kolaylıkla uyanabilecek olan bir izlenimin önüne geçmek üzere takdîm etmiş olduğum bu tenkîdlerim Prof. İzutsu'nun eserinin değerini aslā azaltmamaktadırlar.

Öte yandan, biri Mürsiye/İspanya'da doğmuş, 28 harflik bir alfabeye dayanan Arapça konuşan; diğeri ise Beijing/Çin'de ortadan kaybolmuş olduğu rivâyet edilen ve 40.000 ideogramlık bir alfabeye dayanan Çince konuşan iki insanın düşünce sistemlerinin arasında yaklaşık onaltı yüzyıllık bir zaman farkı, 9.500 km'lik bir mekân farkı bulunmaktadır. Bunların biribirlerini şu ya da bu şekilde etkilemiş olması tümüyle abestir. Her iki sistemin de bu kadar iyi örtüşmesinin sebebi ise, ancak, Cenâb-ı Hakk'ın kendi esrârını [hikmeti yalnızca Zât'ına mâ'lûm olmak üzere] farklı şîvelerin örtüsü altında dilediği seçkin kullarına bildirmesindeki irâdesinde yatmaktadır.

* * *

EK: III

TERİMLERİM MUKĀYESESİ

İbn Arabî	***Lao-Tzû & Çuang-Tzû***
Zât	Tao'nun Mutlak Hakîkatı
Mutlak Teslimiyet	Adem-i İcraat
İnsân-ı Kâmil	*Şêng Jên*
Rabb	*Tsao Wu Çe, Ta Şih,* Semâvî İmparator,
Amâ', Dipsiz Karanlık, Kenz-i Mahfî	*Hsüan*, Derinliklerine Varılamayan, Sır, Yontulmamış Odun
Vücûd, Varlık	*Yu*
Adem	*Wu*, "Varlık-olmamanın-reddinin-reddi"
Hakk	*Tao,* Yol,
Kesret, Mümkînat	Onbin Nesne*, Wan Wu*
Tecellî	*Şêng*,
Vahdet-i Vücûd	Semâvî Eşitleme
Basîret	*Ming*, Aydınlatıcı Nûr
Fenâ	Otururken Unutmak, *Tso Wang*
Âlem-i Misâl ve Hayâl	Karmaşa, Kaos
Mi'râc Sonrası	Büyük Uyanış
A'yân-ı Sâbite	Ağacın kovukları
Rahmân'ın Nefesi	Evrensel Rüzgâr
Rahmet	*Tê*, Fazîlet
Sırât-ı Mustakîm	"Kendiliklerinden Böyle"
Rûh	*Ç'i*
Gayb Âlemi	*Hsüan*
Kader	*T'ien Li*

Küçük Sözlük

A

Adem: varlığın zıddı, yokluk.
Aforizma: özdeyiş.
Akl-ı Meâd: *görünenin ardında (bâtınındaki) hakîkatları vâsıtasız bir şekilde fehm ve idrâk eden akıl.*
Akl-ı Meâş: *nesneleri ve bunların zihnimizdeki tasarımlarını teşhis etmeyi, kategorileştirmeyi ve bunların aralarındaki bağıntıları vaz ve keşf etmeyi mümkün kılan akıl.*
Allâme: her ilme âşinâ olan âlim.
Allegori: bir düşüncenin bir resim, bir tablo, canlı bir varlık aracılığıyla telmih edilmesi.
Animizm: Tabîat'taki her nesnede bilinçli bir yaşayış olduğu inancı.
Arş-ı bâlâ: en yüksek konum, mertebe.
Avâm: 1) idrâki kıt kimseler, 2) cemiyetin aşağı tabakası.
Aylâk: *işi olmayan, boş gezen.*

B

Bâtıl: gerçeğe aykırı.
Bilkuvve: tasavvurda olan, henüz gerçekleşip de ortaya çıkmamış olan.
Bizâtihî: kendiliğinden, kendinden.
Bu meyânda: bu arada.

D

Derûnî: içe ait, kalbî.
Diyalektik: tartışma ve akılyürütme tratejisiyle ilgili**.**

E

Ef'al: fiil'in çoğulu.
Efrâdını câmi', ağyârına mâni': gerekli bütün unsurları ihtivâ eden, gerekmeyenleri ise dışerıda bırakan, tam, mükemmel (târif).
Egosantrik: nefsi merkeze yerleştirip de her şeyi ona bağımlı gören inançla ilgili.
Eklektizm: çeşitli fikirler arasından bâzılarını seçerek yeni bir doktrin inşâ etme.

Emâre: alâmet, nişan, eser, iz.

Epistemoloji: ilimlerin ve ilmî kavramların geçerlilik sınırlarını tartışan ilim.

F

Fenâ: ***yok olma.***

G

Girizgâh: konuya giriş.

H

Hadd-i zâtında: aslında.
Hafî: gizli, saklı.
Halâs: kurtulma.
Harc-ı âlem: herkesin kullandığı, yaptığı ya da kullanabileceği, yapabile-ceği.

I

Iskolâstik (Skolâstik): inancı ve bilgiyi Kilise'nin doktrini ve Aristo'nun görüşleriy-le bağdaştırmayı hedef alan Ortaçağ Felsefesi.

İ

İğreti: ödünç alınmış, kullananın kendi malı olmayan, sahte,
İhtiyâr etmek: seçmek.
İkāme etmek: 1) yerine koymak, 2) dâvâ açmak.
İktibâs: iğreti alma, faydalanma.
İbtidaî: başlangıca ait, başlangıçtaki.

İrcâ etmek: indirgemek.
İstikrar: yerleşme, karar bulma, bir yerde sâbit olma.

K

Kabil: soy, nevi, sınıf, türlü, gibi; *bu kabil*: bunun gibi.
Kadîm: eski.
Kavî: kuvvetli, dayanıklı.
Kazâ: Kader'de yazılı olanın zaman içinde gerçekleşmesi.
Kesbî: insan tarafından kendi cehd ü gayretiyle kazanılan
Ketmetmek: gizlemek, saklamak.
Kevn: olma, var olma
Kevnî: Kevn'e ait.
Kozmoloji: Evren'i tasvîr eden ilim.
Kozmogoni: Evren'in yaratılışını tasvîre çalışan ilim.
Kozmogonik: Kozmogoni ile ilgili.

L

Lâtaayyün: taayyün etmemiş, belirginleşmemiş.

M

Mahmûl: yüklü, dolu.
Mebde': başlangıç.
Mehaz: bir şeyin alındığı yer, kaynak.
Memba': kaynak.
Menşe': neşet olunan yer, çıkış yeri, asıl, esas.
Menzil: konak, merhale, iki konak arası, katedilmesi gereken uzaklık.
Merhale: konak, menzil, safha, aşama.
Mersiye: ağıt.
Metafor: kendi öz anlamıyla kulla-nılmayıp benzetme yoluyla bir başka anlamda kullanılan söz ya da tasvîr; istiâre, teşbih, benzetme, mecâz.
Metaforik: metafora ait.
Mevsûf: nitelendirilmiş, bir sıfatı olan.
Me'yûs: üzüntülü, ye'se düşmüş. **Mezc olmak:** karıştırma, katma.
Muâdil: eşit.
Muhâl: gerçekleşmesi imkânsız olan.
Murâkabe: 1) bakıp gözetme, 2) Hak-k'ın Vahdeti'nde kendinden geçme, istiğrâk.
Mûtad: îtiyâd edilmiş, alışılmış.

Mükevvenât: 1) oluş ve bozuluş (*kevn-ü fesâd*) âlemi, 2) bu âlemdeki varlıkların tümü.
Münezzeh: bir şeye muhtâc olmayan, temizlenmiş, arınmış.
Münferid: yalnız, tek, kendi başına, ayrı.
Münhasıran: belirli olarak, mahsûs olarak, sâdece.
Müphem: sınırsız, belirsiz, muğlâk, her tarafa çekilebilen.
Müteal: yüksek, yüce, deney ve göz-lemle elde edilen bilgi ve ilmin sınırlarını aşan.
Müzâhir: birinin tarafını tutan, yar-dım eden.

N

Nâmütenâhî: sonu olmayan.
Nihilizm: yüksek ideallerin değerlerini kaybetmelerinden kaynaklanan olumsuz bir fikrî tutum.
Nirengi: bir yörenin en yüksek noktası.
Nisyân: unutma.
Nizâ: anlaşmazlık, ihilâf, kavga, ekişme, ağız kavgası,
Nüfûz: bir şeyin içine geçme ya da içine işleme.
Nüve: çekirdek.

O

Ontoloji: konusu varlık olan ilim.

P

Paradoks: kökleşmiş kanaatlere ve bilgilere aykırı olarak ileri sürülen ve yadırgatıcı düşünce.
Paradoksal: ***paradoksa ait.***

R

Rafine: zarif, ince, tekâmül etmiş.
Reenkarnasyon: nefsin ölümden son-ra bir başka beşerî bedene geçerek yeniden hayata döndüğünü iddia eden inanç.
Ref etmek: kaldırmak, yükseltmek, yukarıya çıkartmak.
Remzetmek: bir konuyu belli bir sem-bol aracılığıyla anlaşılabilir hâle sokmak.
Rölâtivizm: bilginin izafî olduğunu, nihaî Hakîkat'a erişilemeyeceğini iddia eden felsefî doktrin.
Rücû': geri dönme, avdet.

Rü'yet: görme, seyretme, müşâhede etme.

S

Safsata: gerçeği ortaya çıkarma iddiasıyla aldatıcı ve/veyâ yalancı delîllere ve akıl yürütmelere dayananların tavrı.
Sâlik: belirli bir yolu tâkib eden, o yola bağlı olan.
Sirâyet: geçme, bulaşma, intikāl, ya-yılma.
Sülûk: bir yola girme.

Ş

Şâhika: zirve.
Şâkirt: bir iş ya da bir ilim öğrenmek üzere bir üstâda bağlanmış olan kimse.
Şîrâzeden çıkmak: işlerin düzeninden çıkması.
Şîve: 1) tarz, tavır, üslûb; 2) lehçele-rin ayrıldığı ağız.
Şümûl: 1) içine alma, kaplama, hâvî olma, ihtivâ etme, 2) delâlet etme.

T

Taayyün: belirli kılınma.
Tahsis: bir şeyi birine veyâ bir tarafa masûs kılma, ait etme.
Takaddüm etmek: önden gelmiş olmak.
Takbîh: ayıplama, kınama, çirkin görme.
Tannân: çok tınlayıcı olan, güzel ses veren.
Tasfiye: saflaştırma, arındırma.
Tecessüm: 1) cisimleşme, vücûd hâline gelme, 2) görünme, gözün önüne gelme.
Tekemmül: olgunlaşma, kemâle erme.
Telmih: söylenen bir sözden mânâ çıkararak îmâ yoluyla dokunup açıkça söyleme-me.
Temâyüz: kendini ortaya koyma, belli etme, sivrilme.
Tenzîh: 1) kabahat ve eksikliklerden arındırma, 2) Hakk'ı noksan sıfatlardan berî kı-larak yüceltme.
Terkîb: 1) birkaç şeyi bir araya getirerek bileşik bir şey vücûda getirme, 2) bu türlü meydana gelen şey.

Tesviye: Bir ve eşit hâle getirme.
Teşbih: benzetme.
Tevhîd: 1) birleme, 2) teşbih ve tenzihi uyumlu bir biçimde idrâk ederek Hakk'ın esrârına nüfûz etme stratejisi.
Te'yid: 1) kuvvetlendirme, sağlamlaştırma, 2) doğru olduğunu kabûl etme, doğrulama.**Timsâl:** şekil, biçim, sûret, resim, tasvîr.
Timsâl: şekil, biçim, sûret, resim, tasvîr.
Transmigrasyon: nefsin insan bedenini terk ettikten sonra böcek, bitki, hayvan, vs... gibi bir başka türün bedeninde ya da cin sûretinde hayat bulacağına dâir inanç.

U

Urûc: yukarı çekilme, çıkma, yüksel-me.

Ü

Ünsiyet: alışkanlık, alışma, ülfet.

V

Vecd: kendini ve bilincini kaybedecek derecede ilâhî aşka dalma.
Vehbî: Rabb tarafından karşılıksız olarak ihsân edilen.
Visâl: sevdiğine kavuşma, vuslat.

Z
Zecrî: zorlayıcı.